ZNAK

MIESIĘCZNIK

102

KRAKÓW

Rok XIV GRUDZIEŃ (12) 1962

REDAGUJE ZESPÓŁ

Hanna Malewska, Maria Morstin-Górska, Stefan Swieżawski, Stanisław Stomma, Jerzy Turowicz, Stefan Wilkanowicz, Jacek Woźniakowski, Jerzy Zawieyski.

Redaktor Naczelny: **Hanna Malewska**
Sekretarz Redakcji: **Halina Bortnowska**

Adres redakcji: Kraków, Sienna 5, I p., tel. 256-84
Sekretariat czynny w godz 10—15
Redakcja przyjmuje w godz. 13—15

Adres administracji: Kraków, Wiślna 12 I p tel 213-72
Administracja przyjmuje w godz. 9—13.

Cena zeszytu zł 12.—

Prenumerata:

krajowa		zagraniczna	
kwartalnie . . . . „	36.—	kwartalnie . . . . „	50.40
półrocznie . . . . „	72.—	półrocznie . . . . „	100.80
rocznie . . . . . „	144.—	rocznie . . . . „	201.60

Zamówienia i przedpłaty przyjmowane są w terminie do dnia 15-go miesiąca poprzedzającego okres prenumeraty.

Wpłaty na konto administracji Kraków, Wiślna 12, PKO nr 4-14-831.

Prenumerować można również przez urzędy pocztowe i listonoszy, oraz wpłacając na konto „Ruchu" Kraków, Worcella 6, PKO nr 4-6-777.

Prenumeratę zagraniczną należy wpłacać na konto PKWZ „Ruch" Warszawa, ul. Wilcza 46 — PKO 1-6-100024.

Egzemplarze archiwalne „Znaku" nabywać można w **Administracji miesięcznika „Znak", Kraków, ul. Wiślna 12** oraz w następujących księgarniach:

Katowice: Księgarnia św. Jacka, ul. 3 Maja 18; **Kraków:** Księgarnia Krakowska, ul. św. Krzyża 13; **Łódź:** Księgarnia „Czytaj" ul. Narutowicza 2; **Poznań:** Księgarnia św. Wojciecha, Pl. Wolności 1; **Warszawa:** Księgarnia św. Wojciecha, ul. Freta 48; **Wrocław:** Księgarnia Archidiecezjalna, ul. Katedralna 6.

Maszynopis otrzymano 27. XI. 1962 Druk ukończono w styczniu 1963
Format A-5 Papier druk sat. kl. V 61×86 70 g Ark. druk. 10
Zam. nr 412 29. XI. 1962 Nakład 7.500+350 egz. N-30

Krakowskie Zakłady Graficzne Zakład 7 — Kraków, ul. Kazimierza Wielkiego 95

ZNAK
MIESIĘCZNIK
Rok XIV Nr 102 (12)
Grudzień 1962
KRAKÓW

STEFAN WILKANOWICZ

NOTATKI O STRATEGII POKOJU

Przemawiając na sesji KIK-u w Warszawie („Sobór a postawa otwarta katolików") Stanisław Stomma użył — za amerykańskimi socjologami — terminu *peace game*, „gra pokoju". Pisał o tym później w „Tygodniku" („Paszporty do Watykanu") wyjaśniając sens tego sformułowania. Oto — zdaniem grupy socjologów zajmujących się zagadnieniem wojny — wojna już przestała być skutecznym narzędziem polityki. Wojna mocarstw byłaby samobójstwem świata, nie jest więc ona środkiem prowadzącym do zwycięstwa. Prawie zaś każda wojna grozi dziś przerodzeniem się w taką wojnę. Wojna mocarstw bez broni atomowej lub ograniczona terytorialnie — to hipoteza romantyczna, która nie wytrzymuje krytyki. Jesteśmy więc skazani na pokój, ale pokój ten nie jest wcale „łatwy", nie tylko ze względu na jego stałe zagrożenie (mimo bezsensowności wojny), ale i ze względu na to, że świat bez wojny, świat bez aparatu wojennego, bez armii, sztabów, przemysłu zbrojeniowego to byłby jednak inny świat, bardzo odmieniony. Konsekwentne rozbrojenie to głęboki wstrząs w życiu wielu społeczeństw, to ryzyko, przeciwko któremu buntuje się instynkt samozachowawczy (buntujący się także przeciwko wojnie) oraz wpływowe grupy i środowiska związane z aparatem militarnym. Stąd trwały pokój nie jest prostym brakiem wojny; trwały pokój jest związany z określoną strukturą świata, do której trzeba dojść, a która nie jest łatwa do osiągnięcia. Sam moralny bunt przeciwko wojnie niewiele zdziała, a czasem może być nawet szkodliwy (o czym nieco później). Sztabowcy rozgrywają gry wojenne, ćwiczą najdrobniejsze posunięcia taktyczne, starają się przewidzieć wszystkie możliwe ewentualności — nie szczędzą czasu ani pieniędzy na zapewnienie wojnie skuteczności.

Pacyfiści demonstrują, protestują, konferują, apelują — ale gdzie im do aparatu i środków np. Pentagonu. Jeśli mamy zrealizować pokój, to znaczy dokonać głębokiego przekształcenia naszego świata, to trzeba rozpocząć „grę pokoju" na odpowiednią skalę — powiada Walter Millis. Gra pokoju — ten termin przypomina mi jeszcze szkolne czasy, kiedy lubiłem godzinami uprawiać nad mapą „wielką politykę".

Gra pokoju — to chyba nie jest szczęśliwy termin, przynajmniej w języku polskim. Sugeruje on ćwiczenie i zabawę, a zatem coś trochę „na niby". W wojsku wszystko odbywa się „na niby" kiedy nie ma wojny. Tymczasem kampania pokojowa trwa zawsze, jest od razu „naprawdę". Oczywiście odróżnia się przygotowanie pewnych posunięć od ich realizacji, ale dalej analogia kuleje. Lepiej więc może zdemilitaryzować stary i surowy termin — strategia — który ma ton poważny, sugeruje zarazem naukę, program i uporządkowane, dalekosiężne działanie. Ten termin kojarzy się z czymś trudnym, odpowiedzialnym, ważnym, co wymaga wiedzy, wysiłku, wielkich środków — a nie przywodzi na myśl wymachujących transparentami naiwniaków i postrzeleńców.

Tak doszliśmy do pierwszego elementu strategii pokoju — właściwej dla niej nazwy.

*

Świat bez wojny i bez gotowych do użycia machin wojennych dla wielu „trzeźwo myślących" przedstawia niepokonalną trudność psychologiczną. Zapaleni pacyfiści przedstawiają go bowiem często w formie dość sielankowej. Tymczasem wiadomo jedynie, że świat bez wojny będzie światem bez wojny i nic więcej. Czy będzie bardzo wygodny — to się okaże. (Warto sobie uświadomić, że jeśli będzie on politycznie jako-tako zjednoczony, to azylu politycznego nie znajdzie się nawet na księżycu).

Jest rzeczą oczywistą, że świat bez wojny to nie świat bez walki. Rzecz w tym, że metody walki będą inne, i o to właśnie chodzi. Chwila, w której większość wpływowych polityków i przynajmniej mniejszość wpływowych generałów zrozumie, że trzeba szukać skuteczniejszych niż wojna środków walki, będzie punktem zwrotnym w dziejach świata. Wydaje się, że chwila ta nie jest tak bardzo odległa — a może nawet jużeśmy ją minęli? Wojną totalną już się niczego poza samobójstwem nie da osiągnąć — na to już się większość zgadza. Co można w takich warunkach osiągnąć groźbą wojny? Przy szczęśliwym zbiegu okoliczności coś tam da się urwać przeciwnikowi, ale o zasadniczych

rozstrzygnięciach nie ma mowy. Wydaje się, że kończą się czasy generałów, nadchodzą zaś czasy ekonomistów, techników, managerów, scojologów i psychologów, a przede wszystkim prawdziwych polityków, którzy potrafią sprząc w jedną całość propozycje tych ekspertów.

*

Spójrzmy nie na wycinek mapy lecz na cały globus. Upraszczając: dwa bloki i „trzeci świat", na razie wielka niewiadoma, do zyskania przez jednych lub drugich. Na razie zresztą ten trzeci świat o niczym tak bardzo nie marzy, jak o samodzielności. Ale życie we współczesnym świecie ma swoje prawa: samemu się nie osiągnie odpowiedniego do aspiracji (i nieraz konieczności) tempa rozwoju, trzeba się w większym lub mniejszym stopniu związać z którąś potężną polityczno-gospodarczą strukturą. Można oczywiście kluczyć i manewrować, ale głównie po to, żeby wytargować lepsze warunki.

Czy można samą wielkością pomocy gospodarczej pozyskać kraje gospodarczo nierozwinięte? Oczywiście nie. Ważna tu jest forma pomocy respektująca prestiż młodych państw i umożliwiająca bezpieczne z niej korzystanie, bez obawy natychmiastowego dużego uzależnienia się od dobroczyńcy. Rozmiary pomocy muszą działać na wyobraźnię, a sposób jej udzielania powinien oddalać podejrzenia o chęć jej natychmiastowego politycznego dyskontowania. Może będzie nawet warto przekazywać pomoc przez zupełnie neutralne organy — jeśli pomoc ta będzie odpowiednio duża?

*

„Trzeci świat" jest także bardzo wrażliwy na przesłanki ideologiczne. To nie stara Europa, mocno sceptyczna i agnostyczna, nasycona i znudzona. Ten trzeci świat — myślę tu zwłaszcza o Afryce — dosyć się boi destrukcyjnych wpływów Europy, potrzebuje ideologii świeżej i prężnej, optymistycznej i romantycznej. Rodzimej ideologii *ad hoc* się nie stworzy, trzeba więc ją brać z zewnątrz i adaptować. *American way of life?* To zbyt odległe od aktualnego kształtu cywilizacji i poziomu życia, a poza tym jednak zbyt płytkie — przynajmniej w popularnych wydaniach. Marksizm? Pociąga skutecznością techniki rewolucji i techniki modernizacji opóźnionych w rozwoju społeczeństw, pociąga romantyzmem rewolucji, hasłem powszechnej sprawiedliwości i nieograniczonego rozwoju. Ale Afryka jest spirytualistyczna, za-

równo w części arabskiej jak i czarnej. Islam jest silny. Istnieje tendencja zewnętrznego przyswajania sobie zdobyczy cywilizacji technicznej przy zachowaniu tradycyjnej obyczajowości i całości życia duchowego.

Nie zdziwiłbym się, gdyby któregoś dnia na mapie pojawiła się nazwa: „Muzułmańska Republika Socjalistyczna".

Gdybym był technikiem propagandy, nie wahałbym się co do „receptury" dla Czarnej Afryki: romantyzm rewolucji w patriotycznym sosie plus mistyka teilhardowska plus personalizm Mouniera z położeniem nacisku na jego stronę wspólnotową i antykolonialną. Sprawdzono, na Teilharda de Chardin jest zapotrzebowanie (Senghor), Mounier ma wszelkie szanse.

Oczywiście, gdybym był t y l k o technikiem propagandy, bo jako człowiek nie wiem, w jakim stopniu taka mikstura byłaby prawdziwa, niezależnie od jej krótkoterminowej operatywności jako zespołu bodźców ideologicznych dostosowanych do potrzeb rozwojowych tego kontynentu.

*

Każdy mąż stanu, przemawiając na akademii ku czci albo przecinając wstęgę, coraz bardziej mówi nie tyle do uczestników uroczystości, ile do wszystkich obywateli swego kraju, do obywateli krajów zaprzyjaźnionych, do przeciwników. Coraz bardziej musi liczyć się z najrozmaitszymi rezonansami swoich wystąpień. Jego słowa mają znaczenie nie tylko dla rządów, ale i dla obywateli różnych krajów — i na ogół do obywateli tych docierają, nawet jeśli to dla przemawiających nie zawsze jest dogodne. Coraz bardziej mówi się do całego świata i przedkłada się propozycje rozwiązań problemów światowych, myśląc bardziej o pozyskaniu neutralnych czy o poparciu korzystnych tendencji w obozie przeciwnika, niż o własnych rodakach. Ma to pewne znaczenie dla sposobu mówienia. Oczywiście trzeba odejść od propagandy opierającej się na prostej zasadzie, że u nas dobrze a u was źle. Trzeba się trochę dostosować do przeciwnika, do mentalności ludzi urabianych przez propagandę przeciwnika. Trzeba bardziej tłumaczyć, wyjaśniać, dyskutować, a nie tylko łajać. Nie może być również zbyt dużej różnicy pomiędzy wystąpieniami na użytek wewnętrzny i przeznaczonymi na eksport, bo coraz trudniej wystąpienia wewnętrzne ustrzec przed eksportem. Coraz bardziej przyjmuje się zwyczaj czytania prasy zagranicznej. W moim odbiorniku radiowym dość zgodnie sąsiadują audycje polskie z Monachium z hiszpańskimi z Moskwy i francuskimi z Pekinu. A co

będzie, gdy nad Ziemią będzie krążyło 50 udoskonalonych Telstarów?

Mimo woli więc zmienia się ton i poziom propagandy, sposób argumentacji, tematyka nawet. Coraz bardziej trzeba rywalizować, i to w sposób rzeczowy, coraz trudniej ograniczać się do prostego negowania i wymyślania (są oczywiście wyjątki brzmiące trochę jak głos zza grobu).

Przemiany dokonujące się w jednych krajach czy regionach wywierają wpływ na inne. Na przykład zniesienie formalności paszportowych przy przekraczaniu niektórych granic musi oddziałać także na inne granice, bo ludzie bardzo prędko przyzwyczajają się do nowych udogodnień i zaczynają traktować granice w ogóle jako zbędny dziwoląg. Stają się przy tym mało wrażliwi na narodowo-militarne pokrzykiwania starych generałów.

*

Coraz mniej ludzi na obu półkulach wyobraża sobie, że któregoś dnia w Związku Radzieckim wybuchnie kontrrewolucja i przywrócona zostanie prywatna własność środków produkcji, albo że w Stanach Zjednoczonych władzę obejmą rady robotniczo-chłopskie. Na nic takiego zgoła się nie zanosi i nikt poważnie na to nie liczy. Obie strony natomiast mają nadzieję na uzyskanie hegemonii w „podboju" nowych terenów (od krajów „nie zdeterminowanych" do przestrzeni kosmicznej) i rozwiązywaniu nowych zagadnień. Największe znaczenie mają tu problemy światowe, które coraz bardziej odczuwane są jako nieznośne lub groźne bolączki. Jedna z nich na przykład: planowanie i koordynacja gospodarki światowej, która powinna zapewnić stosunkowo szybkie wyrównywanie się różnic stopy życiowej, czyli po prostu zlikwidować klęski głodu i nadprodukcji.

Zadanie ogromne, wymagające najwyższych kwalifikacji naukowych, organizacyjnych i moralnych — na pierwszy rzut oka utopijne. Ale nie doceniamy postępującej rewolucji moralnej. Nie jest daleki dzień, w którym stan obecny w tej dziedzinie będzie powszechnie odczuwany jako skandal. A ponadto rozpowszechni się przekonanie, że nędza krajów upośledzonych wcale nie jest korzystna dla krajów bogatych. Ale czy potem, po przemianie światowej polityki gospodarczej, nie będzie już niesprawiedliwości? Oczywiście, że będą, ale w innej skali i zapewne przede wszystkim na innej płaszczyźnie, nie w dziedzinie podstawowych środków żywności czy odzieży.

Ten, kto pierwszy wysunie realny, choć może wybiegający naprzód projekt w dziedzinie koordynacji rozwoju gospodarczego

i optymalnego wykorzystania zasobów Ziemi (oraz zacznie go realizować), może wygrać dużo więcej niż przy pomocy wojskowych manewrów czy najbardziej nawet zamaskowanych form kolonializmu.

*

Drugim podstawowym zagadnieniem współczesnego świata jest potrzeba znalezienia nowych formuł demokracji. Nie tylko dlatego, że narzeka się na kryzys parlamentaryzmu. Żyjemy w czasach wielkich i skomplikowanych przemian cywilizacyjnych, w naszych oczach rozwija się cywilizacja techniczna, cywilizacja ekspertów Na ogół nie dostrzegamy zagrożenia i możliwości, które ona niesie, bo nowe niebezpieczeństwa przesłaniane są jeszcze przez klasyczne dyktatury. Tymczasem nie one są najważniejsze, w stosunku do nich rewolucja czy procesy demokratyzacyjne mimo wszystko zyskują teren. Narastające niebezpieczeństwo jest groźniejsze, bo głębsze i subtelniejsze. Wiąże się ono z takimi zagadnieniami jak wzrost gęstości stosunków społecznych i stopnia komplikacji życia społecznego, wzrost specjalizacji i roli ekspertów, mechanizm tworzenia się elit władzy, kultura masowa i in. (patrz niżej podpisanego „Notatki o demokracji" — „Tyg. Powsz." z 18. II. 62. — oraz „Publiczność czy masy" — „Tyg. Powsz." z 15. VII. 62.). Jak w tych nowych warunkach „szary człowiek" może nie zatracić samodzielności i jeszcze skutecznie wpływać na życie publiczne? Sprawa jest tym trudniejsza, że poszukiwana formuła nie może być zrealizowana jakoś w izolacji, laboratoryjnie, w ramach jednego kraju nawet — a potem eksportowana — tylko musi od razu tworzyć się w płaszczyźnie międzynarodowej, bo musi być adekwatna do nowej sytuacji czyli zapewnić demokrację w ramach społeczności międzynarodowej.

Na pewno dużą rolę będą tu odgrywały różnorakie nie-rządowe organizacje międzynarodowe. Chcąc więc być na czele trzeba z góry troszczyć się o odpowiedni rozwój tych organizacji i zapewnienie sobie w nich twórczej i kierowniczej roli.

*

Ale trzeba zejść jeszcze głębiej. To nie tylko chodzi o likwidację i wyrównywanie dysproporcji ekonomicznych ani nawet o „model" demokratycznego ustroju. Można przypuszczać, że walka ostateczna rozegra się w dziedzinie modelu człowieka. Tu małe wyjaśnienie, bo niektórzy wzdrygają się na sam dźwięk tego słowa Przez model rozumiem nie tylko teoretyczną koncepcję ale i praktyczną realizację, to znaczy wychowanie szerokich mas. Jest rze-

czą oczywistą, że nie ma mowy o jakiejś całkowitej standaryzacji, bo ani to możliwe, ani sensowne. Ale niewątpliwie realna jest taka polityka wychowawcza (chociaż dużo trudniejsza niż się wielu działaczom zdaje), która zmierza do wyrobienia określonych cech charakteru i dba o rozwój określonych sprawności intelektu. Trzeba tu tylko pamiętać, że w wychowaniu większą bodaj rolę odgrywa całokształt warunków, w których żyje człowiek, niż „akcje wychowawcze". I że nieraz bardziej chodzi o to, aby pozwalać się ludziom normalnie rozwijać.

Jest faktem, że odmienne warunki w różnych krajach i środowiskach ukształtowały i kształtują różne typy ludzi. W ostatecznym rozrachunku zwyciężą ci, którzy będą pełniejszymi, bogatszymi duchowo i szczęśliwszymi ludźmi, a jednocześnie będą lepiej dostosowani do życia w nowych warunkach cywilizacyjnych, to znaczy nie ulegną niszczącemu działaniu dobrobytu i zachowają chęć do walki o lepsze jutro. Jakie społeczeństwo szybciej zbliży się do tego ideału? Lepiej się wystrzegać proroctw, ale warto zdawać sobie sprawę z własnych braków i możliwości.

Koncepcja człowieka to nie wszystko, ale to ważny czynnik polityki wychowawczej, i to z dwóch powodów: bo na teorii człowieka opierają się zasady i kierunki wychowania oraz sama koncepcja człowieka działa wychowawczo. Jeżeli jest ona fałszywa lub niepełna, to i wychowanie musi kuleć. Kuleje także, jeżeli brak niezbędnej swobody albo innych warunków dla twórczego angażowania się.

Nietrudno zauważyć, że trudności wychowawcze, albo nawet kryzys, spotykamy niemal wszędzie. Wiążą się one z brakami w koncepcji człowieka, z poczuciem zagrożenia bytu ludzkości przez atomowy kataklizm, z typowymi problemami epoki przejściowej, ze specyficznymi trudnościami lokalnymi (także w skali kontynentu, religii czy ideologii).

W Europie zachodniej gospodarczo-polityczna integracja wzmaga zainteresowanie zagadnieniami ideologiczno - kulturalnymi. Czy istnieje ideologia europejska? Czy powinna istnieć? A jeśli powinna, to czym ma ona być? Trudno o jednoznaczną odpowiedź. Częste jest przekonanie o kryzysie cywilizacji zachodniej. Ten kryzys nie jest kryzysem ekonomicznym, wprost przeciwnie, gospodarka szybko rozwija się, stopa życiowa rośnie, konflikty społeczne nie wydają się groźne. Ale poczucie kryzysu mimo to istnieje. Ma on jednak charakter *par excellence* duchowy. W największym uproszczeniu można by powiedzieć, że wiąże się on z dwoma pozornie sprzecznymi zjawiskami: brakiem odpowiedzi na pytanie o sens istnienia i działania oraz postępującym znieczuleniem na tego rodzaju pytania. Pytanie: „po co?" pojawia się coraz częściej. Niektó-

rzy przypuszczają, że dynamika gospodarcza przełamie impas w dziedzinie kultury i wychowania. Nie byłbym takim optymistą. Owszem, to na jakiś czas może odwrócić uwagę od zagadnień światopoglądowych. Ale kultura europejska jest dostatecznie stara, aby wiedzieć, że *prosperity* nie załatwia wszystkich problemów. Przykład najbardziej rozwiniętych gospodarczo krajów pokazuje wyraźnie, że dobrobyt nie likwiduje pytania o sens istnienia. A jak można wychowywać bez odpowiedzi na to pytanie?

W krajach bloku socjalistycznego coraz bardziej znamienna jest obecnie dyskusja na temat filozofii człowieka, etyki, sensu życia. Prof. Schaff wie co robi, upierając się przy rozwijaniu filozofii człowieka. W światopoglądzie nie może istnieć luka w tak zasadniczej i praktycznie ważnej dziedzinie.

Czy z rozwoju marksistowskiej filozofii człowieka należy się cieszyć czy martwić? Niektórzy obawiają się tego rozwoju, woleliby, żeby marksizm rozkładał się i w końcu wygnił. Bardzo to naiwne, krótkowzroczne i niezdrowe rachuby. Każde gnicie powoduje stany zapalne i rozprzestrzeniające się zakażenia, a ponadto — przecież gnijąca ideologia rozkłada ludzi. Z punktu widzenia człowieka trzeźwo myślącego o przyszłości naszego społeczeństwa i przyszłości świata, tylko droga rozwoju, wypełniania braków, przekształcania się i oczyszczania jest pożądana.

Wydaje się, że jest to jedna z zasad strategii pokoju. Największym niebezpieczeństwem wychowawczym jest indyferentyzm i nihilizm.

Czy nie istnieje u nas groźba kumulacji braków ze Wschodu i Zachodu?

Gdy się chce krytykować naszą młodzież, pióro się waha, żeby nie wpaść w to jałowe i krzywdzące narzekanie, które już się stało modą. Ale z drugiej strony trudno nie widzieć braków i niebezpieczeństw.

Kto wygra walkę o pełnego człowieka?

*

Czytelnicy na pewno zauważyli dziwny bieg tych rozważań: zaczęło się od wojny a doszło już do filozofii człowieka i światopoglądu. Nie jest to jednak całkiem nielogiczne. Była to próba wczucia się w położenie polityka, który zdecydował się szukać skuteczniejszych niż wojna metod walki. Cóż się okazuje? Szukanie większej skuteczności jakby powodowało sublimację metod walki, jakby prowadziło od eksterminacji do współzawodnictwa, które, jak wiadomo, jest dźwignią postępu. Czy to nie zbyt piękne, aby mogło być prawdziwe?

Nie wpadajmy w naiwny optymizm. Zarysowany tutaj „proces historyczny" zagrożony jest licznymi niebezpieczeństwami. A poza tym — jak każdy proces historyczny — nie rozwija się automatycznie, zależy od ludzi, od ich tak lub inaczej nakierowanych wysiłków.

Ale ten naszkicowany proces nie jest i niemożliwy. Przeciwnie, jest prawdopodobny. Nasuwa się pewna analogia. Na początku wzrost wydajności pracy osiągnięto przy pomocy największej prostoty i ekonomii ruchów. Psychika pracownika nie istniała dla managerów, a jeśli dawała o sobie znać, to była im jedynie zawadą. Z biegiem czasu, w miarę gromadzenia doświadczeń, nauczono się doceniać znaczenie dobrych stosunków w przedsiębiorstwie, swobody, dużego zakresu inicjatywy pracownika — jednym słowem tego wszystkiego, od czego zależy jego samopoczucie. Dziś mówi się już wprost, że dobrym pracownikiem jest człowiek szczęśliwy. Ten bardzo humanistyczny wniosek zrodził się w wyniku studiów nad wydajnością pracy prowadzonych dla osiągnięcia większego zysku. Być może studia nad skutecznością walki doprowadzą do równie pięknych rezultatów.

*

Nie znaczy to wcale, że należy lekceważyć moralne źródła protestu przeciwko wojnie i niesprawiedliwości. Wprost przeciwnie, chodzi właśnie o rewolucję moralną, a przezwyciężenie opinii o jakiejś deterministycznej nieuchronności wojen (opinie takie płyną często ze schematycznego myślenia i zgorzknienia), o przekonanie wszystkich, że wojny są niemoralne i bezsensowne.

Przedstawione powyżej refleksje, dokonywane z pozycji „utylitarystycznych" czy swoiście taktycznych, są tylko jednym ze sposobów argumentacji. Walka z wojną powinna wypływać z najgłębszych źródeł moralnych i argumentacja moralna ma tu znaczenie podstawowe. Chodzi tylko o to, aby nie przybierała ona postaci naiwnego i płytkiego moralizatorstwa, które bardziej kompromituje niż pomaga. I przede wszystkim chodzi o to, żeby widzieć całość zjawiska we właściwych proporcjach i w całym jego skomplikowaniu.

*

Wbrew pozorom, głos opinii publicznej liczy się we współczesnym świecie — mimo trudności i cenzury, mimo sztabów i grup ekspertów. Nie zawsze tylko ujawnia się ona na łamach pism, nie zawsze prowadzi do wieców i pochodów. Opinia formuje się często w drodze prywatnych rozmów, jej sprawy i postulaty przesączają

się od środowiska do środowiska, od człowieka do człowieka. Nieświadomie ulegają jej nawet ci, którzy chcą się jej przeciwstawiać. Po pewnym czasie trawi najmocniejsze bastiony, jeśli wytworzy sformułowania bijące w oczy swą słusznością. Widać wtedy jak za fasadą starych schematów tworzy się nowa treść. Jeszcze się robi to i owo według starych przyzwyczajeń, ale już bez serca i nie najbardziej na serio.

Dlatego nie są obojętne marzenia, tęsknoty i opory szarego człowieka, a przede wszystkim nie jest obojętna jego określona i zdecydowana postawa (A zatem wszystko, co ją formuje). Walka szarego człowieka o pokój ma sens.

*

Przemówienia Jana XXIII, Orędzie Ojców Soboru w sprawie pokoju odbiły się szerokim echem na całym świecie. Trudno się powstrzymać od entuzjazmu a nawet uwielbienia dla osoby Ojca Świętego. Jego głos znaczy wiele i pewnie będzie znaczył jeszcze więcej — w miarę wzrostu jego osobistego autorytetu i autorytetu Kościoła. Ale trzeba pamiętać, że znaczenie „doraźne" wystąpień Papieża, chociaż może być duże w danej sytuacji, nie jest jednak najważniejsze. Ważniejsze jest ich działanie długofalowe, ich wpływ na postawę katolików, na wzmocnienie i rozwój nurtu odnowy Kościoła.

Faktem jest, że zapowiedź Soboru i wielka ogólnokościelna dyskusja związana z przygotowaniami do niego obudziła wielkie siły i stworzyła ruch, który już przed Soborem wywołał spore przemiany w Kościele. Ten ruch soborowy można najogólniej scharakteryzować trzema cechami: reformizm oczyszczający, postawa otwarta i aktywizowanie laikatu. Przez reformizm oczyszczający rozumiem postawę, która dąży do oczyszczenia religii ze wszystkiego, co nie jest związane z jej istotą, a co stanowi balast, przeszkodę w jej oddziaływaniu. Przykładem takiego dążenia może być dyskusja o końcu ery konstantyńskiej, w której wyraźnie chodzi o uchwycenie istoty Kościoła, o oddzielenie Jego prawdziwego powołania od funkcji ubocznych, których podejmował się na przestrzeni dziejów, lub w które bywał uwikłany nieraz ze szkodą dla swej misji istotnej. W praktyce dyskusja ta prowadzi do pewnego rodzaju odpolitycznienia Kościoła i skupienia uwagi na najściślej rozumianej misji ewangelizacyjnej. Reformizm oczyszczający jest więc jakimś powrotem do źródeł.

Postawa otwarta nie wymaga tu szerszych wyjaśnień. Podkreślić należy, że dotyczy ona nie tylko innych wyznań czy religii, ale odnosi się do wszystkich ideologii, środowisk i ludzi. Oznacza

gotowość uznania wartości występujących we wszystkich poglądach i działaniach, gotowość rozsądnej współpracy z każdym, ale także chęć niesienia wszędzie prawdy i wartości posiadanych przez chrześcijaństwo.

Aktywizacja laikatu jest procesem, który już się rozpoczął i który będzie się zapewne dość szybko rozwijał. Wynika on z potrzeb pracy ewangelizacyjnej i wiąże się z pogłębioną dyskusją o Kościele, z rozwojem teologii laikatu.

Ten ruch odnowy ma ogromne znaczenie dla sprawy pokoju. Nie ulega bowiem wątpliwości, że wychowanie chrześcijańskie związane z poruszonymi tu tendencjami prowadzi do formowania ludzi, którzy są zdolni i chętni do szerokiej współpracy z innymi, oraz potrafią wnosić wartościowy wkład i wpływać na bieg wydarzeń. Co najważniejsze, którzy potrafią myśleć kategoriami nowoczesnymi i umieją wyzwalać się ze schematów, szukać nowych rozwiązań.

Specyficzna sytuacja sprawia, że od postawy katolików może dziś bardzo wiele zależeć, więcej niżby się tego można było spodziewać, sądząc po statystycznych proporcjach i znaczeniu ugrupowań politycznych przyznających się do zasad chrześcijańskich. W niektórych krajach i sytuacjach mogą stać się oni czynnikiem decydującym, języczkiem u wagi. Tym większy zakres obowiązków i ciężar odpowiedzialności.

*

Nie ulega wątpliwości, że wkroczyliśmy w okres wielkiego dialogu pomiędzy religiami i wyznaniami. Zapowiedź zwołania Soboru Powszechnego i nowa postawa katolików wobec innych chrześcijan potężnie zdynamizowała ten dialog, ale go nie stworzyła. Można by wyliczać różne przyczyny, które sprawiają, że stał się on potrzebą czasu. Proces ekumeniczny, proces zbliżania się do siebie wyznawców różnych religii, jest faktem wyraźnie widocznym. Najwyraźniej zarysowuje się on w ramach wyznań chrześcijańskich, ale niewątpliwie dotyczy także innych religii, w łonie których rozwijają się dążenia do jakiegoś odrodzenia i uniwersalizacji. Przez fakt zwołania Soboru i dzięki nowemu stanowisku w stosunku do innowierców, Kościół ustawił się na czele tego procesu i ogromnie go przyspiesza — mimo, że nie oferuje koncesji doktrynalnych. Kościół stał się bowiem przykładem ruchu odrodzeniowo-scalającego. Można przypuszczać, że proces ten będzie się nadal rozwijał.

Oczywiście jego rozwój zależeć będzie w wielkiej mierze od postawy katolików, od przebiegu obrad soborowych i realizacji powziętych uchwał.

Znaczenie tego procesu wykracza oczywiście poza sferę ściśle religijną. Jest bowiem oczywiste, że zmiana postawy w stosunku do wyznawców innych religii czy wyznań chrześcijańskich pociąga za sobą głębsze zmiany. Człowiek jest jednością. Nie można być ekumenistą w stosunku do anglikanów i integrystą w stosunku do prawosławnych. Tak samo nie można mieć postawy „otwartej" w stosunku do wierzących wszelkich rodzajów, a jednocześnie „zamkniętej" w stosunku do wszystkich innych. Trzeba dokonać zmiany postawy w ogóle, przemyśleć swój stosunek do rzeczywistości, przeprowadzić głęboki rachunek sumienia.

Dlatego proces ekumeniczny jest — z punktu widzenia „strategii pokoju" — bardzo istotnym czynnikiem wychowawczym i ważnym czynnikiem kształtowania opinii.

*

Wypada zastanowić się wreszcie nad sytuacjami i tendencjami, które rysują się w różnych krajach, a które mają kluczowe znaczenie dla dalszego rozwoju wypadków.

Najpierw Ameryka. Jakkolwiek by się oceniało politykę Kennedy'ego, trudno nie zgodzić się, że jest on lepszy od swojego poprzednika. Z objęciem przez niego prezydentury były wiązane spore nadzieje. Spodziewano się zerwania z „doktryną Dullesa", a zatem odprężenia, nowej postawy w stosunku do „trzeciego świata", a więc rzeczywiście pożytecznej pomocy dla krajów nierozwiniętych i wreszcie polityki społecznej wyrównującej w pewnej mierze dysproporcje w sytuacji materialnej różnych warstw czy kategorii ludzi w USA. Czy nadzieje te spełniły się? Słuszniej będzie odpowiedzieć, że nie są jeszcze całkiem przekreślone. Odniósł on wprawdzie duży sukces podczas ostatnich wyborów, ale przeciwnicy nie są pobici. W ostatnich latach notuje się rozwój ekstremistycznych organizacji faszystowskich. Nie są one groźne w sposób bezpośredni, ale mają pewien wpływ na wzrost tendencji do zaostrzenia zimnej wojny.

Linia Kennedy'ego w dziedzinie polityki zagranicznej nie pokrywa się z zawzięcie negatywną postawą większości polityków zachodnio-niemieckich, która nie dopuszcza myśli o jakimkolwiek kompromisowym rozwiązaniu konfliktu między Wschodem a Zachodem. Wobec nacisków wewnętrznych oraz wzrastającej siły zachodniej Europy, w której stanowisko de Gaulle'a i Adenauera blokuje możliwość jakiejś bardziej elastycznej polityki, Kennedy ma jednak dość ograniczone możliwości manewru. Oczywiście — prawem paradoksu — kryzys kubański powiększył możliwości

kompromisu i może się okazać że był to punkt zwrotny w stosunku Wschód—Zachód.

Dużo bardziej skomplikowany układ stosunków i dążeń istnieje w Europie Zachodniej. Na pierwszy rzut oka widać, że tendencje kół rządzących w NRF i we Włoszech są całkiem różne. Sytuacji politycznej we Francji nie można uznać za ustabilizowaną mimo rozwiązania problemu algierskiego. Zagrożenie ze strony prawicowych ekstremistów nie zostało wcale usunięte. Pozycja Anglii, która od kilku lat prowadziła dość stabilną i raczej umiarkowaną politykę, jest wyraźnie osłabiona ze względu na nieoczekiwane zachwianie układu sił politycznych w kraju, oraz niezwykle trudny problem Wspólnego Rynku (losy Wspólnoty Brytyjskiej!).

Zagadnieniem kluczowym jest niewątpliwie sprawa integracji europejskiej.

Dzień, w którym rząd brytyjski zdecydował się na rozpoczęcie pertraktacji w sprawie przystąpienia W. Brytanii do Wspólnego Rynku można uznać za punkt zwrotny. W tym dniu oficjalnie skapitulował główny przeciwnik integracji, a jednocześnie sytuacja uległa głębokiej zmianie w skali światowej. Wspólny Rynek przestał być ograniczonym eksperymentem kilku państw europejskich, a stał się punktem wyjścia dla procesów integracyjnych świata zachodniego i to z tendencją do wciągania w ich orbitę także krajów afrykańskich czy azjatyckich. Procesy te są faktem praktycznie biorąc nieodwracalnym. Nie ma natomiast zgody co do kierunku ich rozwoju, a kierunek ten dla nikogo nie może być obojętny.

Jaka ma być struktura zjednoczonej Europy? Jakie siły mają w niej odgrywać główną rolę? — Oto pytania, które narzucają się z miejsca.

Trzeba stwierdzić wyraźnie, że w obecnej fazie siłą napędową integracji jest wielki kapitał i sfery kapitalistyczno-przemysłowe osiągają z tej współpracy największe korzyści. Istnieje natomiast uzasadniona obawa, że wskutek tego koszty zjednoczenia będą przerzucane na warstwy pracownicze. A koszty te mogą być niemałe, jeśli zjednoczenie będzie dokonywane w sposób uwzględniający jedynie interesy kapitału. Likwidacja barier celnych musi spowodować zaburzenia w dziedzinie zatrudnienia, płac i cen i ktoś na tym musi stracić, przynajmniej chwilowo. Stąd reakcje związków zawodowych, które muszą domagać się udziału w organach planujących i koordynujących i które muszą wywierać nacisk nie tylko na odpowiednią kooperację w dziedzinie przemysłu czy rolnictwa, ale także dążyć do harmonizowania polityki społecznej w najszerszym tego słowa znaczeniu.

Integracja ekonomiczna ma głębokie skutki społeczne i polityczne, a wobec tego stawia pod znakiem zapytania wszystkie tradycyjne struktury polityczne. Tu napotykamy sławny dylemat: Europa ojczyzn, czy ojczyzna Europa? Na pierwszy rzut oka dylemat ten wydaje się bezsensowny: któż przytomny chciałby likwidować ojczyzny i tworzyć na siłę „naród europejski"? Te przeciwstawne formułki pokrywają jednak dość trzeźwą treść polityczną. Chodzi o to, czy zjednoczona Europa ma mieć w gruncie rzeczy starą strukturę polityczną, opartą o alianse suwerennych państw, czy też ma szukać całkiem nowych form wewnętrznej współpracy w dziedzinie politycznej, gospodarczej i kulturalnej. Skrajnie upraszczając: czy to ma być Europa XIX wieku bez granic celnych i z wprowadzeniem jakichś form koordynacji gospodarczej, czy też poligon całkiem nowej cywilizacji? Kształty tej nowej cywilizacji są jeszcze bardzo niejasne, ale wiadomo, że trzeba jej szukać, bo stare formy już się przeżyły. Czym np. zastąpić klasyczny parlamentaryzm? System prezydencki jest oczywiście rozwiązaniem pozornym, w gruncie rzeczy unikiem i kapitulacją — demokracja musi opierać się o prawdziwe i żywe siły społeczne, współpracujące i współrządzące, a nie ograniczać się do sporadycznych aktów wyborczych — raz na kilka lat. Ponadto nie można nie widzieć, że Europa modelu XIX-wiecznego stwarza idealne warunki dla podporządkowania całego życia czynnikom ekonomicznym czyli wielkiemu kapitałowi.

Tu rysuje się nowy problem: Europa „zamknięta" czy „otwarta"? Zagadnienie kapitalne dla całości stosunków Wschód — Zachód. Czy chodzi tylko o stworzenie bastionu przeciwko blokowi socjalistycznemu, czy też o organizm gotowy do rozwijania stosunków handlowych, kulturalnych i politycznych z innymi krajami, także socjalistycznymi? Nie ulega wątpliwości, że rozwiązanie pierwsze stworzy poważne niebezpieczeństwo ostrego wzrostu napięcia pomiędzy blokami, a także, zwłaszcza w kombinacji z konserwatywnym modelem politycznym — niezwykle utrudni pozytywne oddziaływanie Europy na inne kontynenty.

*

Wróćmy jeszcze do postawy, obowiązków i możliwości katolików w dzisiejszym świecie. Zanim się zacznie podejmować wielkie zadania, trzeba najpierw po prostu nie szkodzić. A zatem — przede wszystkim — nie dać się używać jako narzędzie złej polityki, nie dopuszczać do wykorzystywania autorytetu Kościoła dla celów z Jego misją niezgodnych, lub tylko obojętnych.

Tu trzeba zwrócić uwagę na wspomniany już kryzys duchowy

Europy Zachodniej. Pod jego naciskiem oczy wielu ludzi kierują się ku chrześcijaństwu. Jedni czynią to szczerze, poszukując odpowiedzi na pytania podstawowe, poszukując busoli na drogę życia, inni zaś chcą znaleźć jakieś ideowe lepiszcze dla wspólnoty europejskiej albo po prostu coś, co można by przeciwstawić marksizmowi. Zachód jest poniekąd w sytuacji przymusowej. Jest wprawdzie w znacznej mierze zlaicyzowany, ale pod grozą wpadnięcia w pustkę ideową nie może się chrześcijaństwa wyrzec. Stąd wysiłki niektórych polityków zmierzające do najściślejszego sprzęgnięcia religii chrześcijańskiej z ustrojem polityczno-gospodarczym Nowej Europy. Stąd — obok XIX-wiecznego liberalizmu — majaczący miraż Świętego Cesarstwa Rzymskiego Narodu Europejskiego, pokusa dla Kościoła (po pierwszej sesji Soboru już zresztą mało groźna).

Te wysiłki prowadzą w praktyce do swoistego „zawłaszczenia" katolicyzmu, do sprowadzenia go do roli li-tylko elementu „ideologii europejskiej", ideologicznego oręża „obozu warownego", oręża Europy „zamkniętej". Pomijając nawet samą podstawową kwestię używania religii jako narzędzia polityki, wydaje mi się, że powstanie Europy „zamkniętej", o charakterze kapitalistyczno-konserwatywnym, z Niemiecką Republiką Federalną w roli leadera, wcale nie leży w interesie pokoju i przyszłej uniwersalistycznej cywilizacji. Wprost przeciwnie, potrzebna jest Europa „otwarta", eksperymentująca w dziedzinie rozwiązań społecznych, siedlisko głębszej kultury humanistycznej i pośrednik pomiędzy kontynentami świata. Wcale nie słaba i skłócona, przeciwnie, mądrze zjednoczona i właściwie pojmująca swoją rolę we współczesnym świecie.

*

Czego świat w płaszczyźnie doczesnej oczekuje dziś od chrześcijaństwa? Już nie zastępowania rozbitej władzy politycznej, jak w początkach średniowiecza, już nie ratowania i przekazywania wartości kulturalnych. Oczekuje chyba przede wszystkim wkładu moralnego, wkładu w realizację rewolucji moralnej, która uczyni niemożliwe samobójstwo ludzkości. To jest sprawa tycząca wszystkich nie-zbrodniarzy i nie-szaleńców i to jest sprawa naczelna.

Nie ulega kwestii, że Sobór ma tu znaczenie podstawowe. Najpierw ze względu na wyjątkowy autorytet moralny takiego zgromadzenia. Stąd jego głos w momentach krytycznych ma wielkie znaczenie. Po drugie dlatego, że na długie lata wytyczy kierunki wychowania katolików.

Tu rysuje się sprawa wojny i broni eksterminacyjnych. Nie ulega kwestii, że istnieje potrzeba wyjaśnienia i upowszechnienia sta-

nowiska wobec tych „zdobyczy" ludzkości. Czy jest moralnie dopuszczalna produkcja tych broni? (nie mówię nawet o użyciu). A może nawet należy potępić wszelkie formy współpracy przy ich produkowaniu? Są uczeni, którzy bez względu na konsekwencję, na tym stanowisku stanęli. Trudno nie uważać, że Sobór powinien zająć się tymi zagadnieniami.

*

Świat oczekuje także od chrześcijan wkładu w konstrukcję nowego, niełatwego wcale ładu. Rozwijający się z siłą konieczności proces jednoczenia się ludzkości, proces jak gdyby kondensacji międzyludzkich związków, musi prowadzić także do wzrostu tarć i zagęszczania się konfliktów. Coraz mniej faktów odosobnionych, coraz więcej konfliktów ulega globalizacji i wywołuje wielostronne reperkusje. Niech nam wielka walka światopoglądowo-ustrojowa nie zaciemnia obrazu sytuacji. Nawet bez niej konflikty musiałyby się mnożyć, jest to związane z tym stadium ewolucji ludzkości. Tak, jak się rzeczy dziś przedstawiają, konieczność zmusza do realizacji nowego ładu ludzkości w zasadzie rozbrojonej i w zasadzie całościowo planującej swój dalszy rozwój — bez decydującego rozstrzygnięcia walki światopoglądowo-ustrojowej. Bo rozstrzygnięcia nie widać (kto wie, czy w płaszczyźnie światopoglądowej kiedykolwiek nastąpi?), a groza katastrofy nie pozwala czekać.

Przejście do nowej struktury nie może się dokonać inaczej, jak tylko drogą żmudnych i ciężkich nieraz kompromisów i ustępstw. Chwała tym, którzy umieją się na nie zdobyć.

Komu, jak nie chrześcijanom, powinna być najbliższa idea pokoju i pośrednictwa? Nadprzyrodzony sens misji Kościoła narzuca także doczesne analogie. Trudno o większe miłosierdzie wobec ludzkości jak — odrzuciwszy małostkowe troski o prestiż czy nawet uprawnione udogodnienia — praca nad rozplątywaniem węzłów strachu i nienawiści, cierpliwe torowanie drogi porozumienia.

Pióro opiera się słowom, które mogły by mieć profetyczne brzmienie. Ale nie mogę odpędzić myśli, które krążą wokół zdania o utracie i zyskaniu duszy. Jaką drogą pójdzie chrześcijaństwo? Czy skrzepi się w obronie własnych pozycji, czy zaryzykuje wielkie miłosierdzie? Co zyska, co straci, co mu będzie lub nie będzie przydane?

*

Około pół setki katolickich organizacji międzynarodowych, zrzeszających wiele milionów członków, to coś znaczy. Szereg z nich ma tzw. statut konsultacyjny przy ONZ czy jej organizacjach

wyspecjalizowanych. Trzeba uznać, że znaczenie organizacji katolickich w życiu międzynarodowym rośnie stale, nie ma porównania z okresem sprzed piętnastu lat. Można i trzeba wyliczać zasługi i podkreślać ich pionierską nieraz pracę. Ale jednocześnie trzeba porównywać zadania i możliwości z tym, co zostało rzeczywiście zrealizowane. Czy wszystkie możliwości wykorzystano, co trzeba robić dalej?

Przed kilkoma laty rzuciłem myśl stworzenia, a właściwie przekształcenia jednego z katolickich pism o zasięgu rzeczywiście światowym, w periodyk poważniejszy i poświęcony w przeważającej części sprawom współpracy międzynarodowej. Projekt upadł, wydawał się za trudny do realizacji. Skąd wziąć na to pieniądze?

Kiedyś wyraziłem wątpliwość, czy warto wydawać tyle pieniędzy na organizację kongresów, dających dość powierzchowne rezultaty. Okazało się, że problem leży w czym innym — łatwo zdobyć pieniądze na efektowne choć średnio pożyteczne imprezy, trudno zaś na rzeczy obliczone na głębsze i długofalowe działanie.

Wszystko to jest rezultatem pewnego wychowania, lub też braku wychowania, rezultatem przywiązywania wagi do jednych zagadnień, lekceważenia innych.

Trzeba jednak stwierdzić, że „wychowanie uniwersalistyczne" katolików robi wielkie postępy. To, co się już stało na Soborze, wywrze na pewno silny wpływ, w wielu sprawach zmieni orientację, otworzy oczy. Powiększy możliwości kontaktów i wymiany myśli, ośmieli nazbyt ostrożne środowiska. Zresztą, jeśli chodzi o katolików polskich, to nie mogą oni narzekać na brak zainteresowania i życzliwości ze strony swoich zagranicznych współwyznawców. Ale ostatecznie chodzi o szersze sprawy.

Najbardziej rzuca się w oczy coraz głębsze zrozumienie spraw krajów nierozwiniętych, głównie afrykańskich i azjatyckich. Cyfry obrazujące np. zebrane podczas publicznych kwest kwoty dla tych krajów budzą często zdumienie i podziw. Ale jeszcze nie dostaje śmiałej uniwersalistycznej myśli.

*

Polska, kraj dziwny. „Przedmurze chrześcijaństwa", „okno wystawowe obozu socjalizmu". Wyjątkowa sytuacja, wyjątkowa misja dziejowa. Jedyne laboratorium niektórych procesów społecznych. Po raz tysiączny powtarzane słowa: pomost, kultura, wymiana, współistnienie...

Kraj, w którym wystarczałoby w niektórych sprawach sensownie ułożyć sobie życie, aby stworzyć ogromnej wagi wartości ogólnoludzkie. Kraj dziwnie atrakcyjny dla cudzoziemców i ze Wschodu i z Zachodu. I budzący obustronne zaufanie. Dla ludzi z Zachodu: stoją w socjalistycznym szeregu, ale mają własne oblicze i żartują, Dla ludzi ze Wschodu: łykają zachodnie trucizny jak wódkę, ale żyją i budują socjalizm.

Kraj ogromnych możliwości, nowych formuł i nowych pojęć, opuszczających schematy i tworzących nowe rzeczywistości.

A tu pospolitość — obawa przed śmielszą myślą, histeria nieporozumień, plotek i podejrzeń. Nie ma takiej rzeczy, za którą nie można by się było obrazić.

A tymczasem... Tymczasem trzeba hamować sarkazm i z niewzruszoną cierpliwością po raz piąty, dziesiąty i setny tłumaczyć wszystko od początku. Żeby te możliwości nie marnowały się codziennie, żeby nie ginęły bezpowrotnie. I jeszcze nie wolno się przy tym bać, że cierpliwość zostanie wzięta za słabość, bo przecież chodzi o większe rzeczy niż doraźne sukcesy.

Polska jak soczewka ogniskuje różnorakie paradoksy i sprzeczności współczesnego świata. Marksizm i katolicyzm (a w opozycji do nich cała plejada postaw egzystencjalizująco-agnostyczno-liberalnych), pęd do szerokiego świata i namiętne przywiązanie do własnego narodu, awangarda i tradycja, kultura masowa typu wschodniego i zachodniego, wiejski patriarchalizm i powstające na poczekaniu miasta zaludnione przez przedziwną mozaikę typów ludzkich, pacyfizm i głęboko tkwiące nacjonalistyczne urazy, snobizm na wielkość i codzienna żenująca pospolitość, ośrodek światowego zainteresowania i dziwna ciasnota horyzontów.

Niech doktrynerzy i płascy cwaniacy mówią co chcą, ale to jest rzeczywiście jedyne w swoim rodzaju laboratorium, kraj, który dla losów świata znaczy dużo więcej niżby to wynikało z obszaru i liczby mieszkańców. To jest prawda oparta o trzeźwą analizę, a nie żadne mesjanizmy. Tylko prawda ta, aby nie stała się gorzką, wymaga autentycznej wielkości — na miarę tej zdumiewającej epoki.

„Eee, panie — słyszę głos „rodaka odłączonego" — dziękujcie Bogu, że macie Jana XXIII. Jakoś się ułoży..."

Stefan Wilkanowicz

HALINA BORTNOWSKA

Pytania ludzi dorosłych

DO KOGO NALEŻY PRZYSZŁOŚĆ?

Gdyby dziś Lafontaine układał bajkę o koniku polnym i mrówce, to chcąc podkreślić przezorność mrówki nie głosił by peanu na część gromadzenia zapasów na zimę, lecz raczej pochwałę uspołecznienia. Konik polny jest lekkomyślny, bo nie troszczy się o to, że jest sam, i że, gdy nadejdą ciężkie czasy, nikt mu nie pomoże. A mrówka posiada bazę — mrowisko.

Można jednak przypuszczać, że dziś Lafontaine — człowiek wrażliwy i subtelny — w ogóle nie zostałby bajkopisarzem. Bajki francuskie zawsze znajdowały się po stronie rozsądku, przyzwoitości, przezorności. A dziś są takie czasy, że nierozsądnym jest „cokolwiek mniemać, albo też i nie mniemać". Niełatwo jest ustalić jednoznacznie, co właściwie jest rozsądne, a co, na dłuższą metę, okaże się szaleństwem. Może właśnie konik polny jest uosobieniem rozsądku, gdy beztrosko śpiewając i skacząc broni się przed wchłonięciem przez świat mrówki — smutny świat, gdzie wszystko podporządkowane jest bezosobowym koniecznościom. Niejeden poeta dochodzi dziś do tego wniosku, ale wtedy nie pisze bajek. Bajki w zasadzie kończą się dobrze — a nawet poeta nie może zapomnieć, że w listopadzie zamarznięty i otępiały konik polny już nie będzie miał siły skakać, i gdy spotka na drodze armię zdyscyplinowanych mrówek, które postanowiły jeszcze uzupełnić w ostatniej chwili swoje zapasy... Tak, dziś o polnym koniku można raczej napisać katastroficzny poemat.

Hymn na cześć mrowiska również miałby wydźwięk tragiczny — lub cyniczny. Los mrówki nie jest do pozazdroszczenia, cóż z tego, że będzie miała co jeść, jeśli w gruncie rzeczy tylko twórcza radość nadaje sens życiu, ta radość, której się wyrzekła?

Człowiek współczesny stoi wobec alternatywy: albo samotność grożąca opuszczeniem i śmiercią, bo nikt nie jest dziś samowystarczalny, albo włączenie się we wspólnotę, w której trudno będzie

pozostać sobą. To już prawie banał, zdawałoby się publicystycznie wyeksploatowany do ostatka — jednak warto przeprowadzić nad nim refleksję. Czy rzeczywiście znajdujemy się w tak głębokim impasie? Czy rzeczywiście czeka nas „zmrówczenie", upodobnienie do owadów, to wszystko, co określa się terminem „depersonalizacja"? Czy, jeśli tego nie chcemy, pozostaje tylko niepewna egzystencja na marginesie i w końcu zgniecenie przez nieludzką machinę wysoko zorganizowanego społeczeństwa przyszłości, podobnego do termitiery?

Szereg faktów i wydarzeń lat ostatnich nasuwa spostrzeżenie, że lęk przed termitierą jest już nie na czasie. Coś w rodzaju termitiery może być etapem — ale to musi być stan przejściowy. Zbiorowości, które by się z tym stanem pogodziły, zostaną zdystansowane przez te, które swoim członkom stworzą warunki twórczości.

Twórca nie jest osobnikiem wyspecjalizowanym do tworzenia. Twórczość, wszelka twórczość, nawet techniczna, zawsze jest żywiołem i będąc żywiołem rozsadza ciasne ramy wąskiej i nieodwracalnej specjalizacji. Tak już jest, że w każdym ustroju, nawet najbardziej zaplanowanym, twórcy zdobywają prawo do indywidualności nie tylko dla siebie (choć to przede wszystkim), lecz stopniowo dla coraz szerszych kręgów swych współpracowników. Im więcej w społeczeństwie twórców wielkiej miary, tym trudniej manewrować tym społeczeństwem, nie można postępować z nim jak z armią mrówek. Okazało się, że próby takiego manewrowania prowadzą do zacofania także technicznego, a w każdym razie do dysproporcji w rozwoju gospodarczym, które trzeba szybko wyrównać, jeśli chce się nadal brać udział w wyścigu, przodować w nim.

Przewidujący poeta, ten który by zasługiwał na miano wieszcza, powinien więc głosić pochwałę twórczych możliwości człowieka, pochwałę tego, co w nim specyficznie ludzkie.

Człowiek dzieli z innymi istotami żywymi umiejętność przystosowania do warunków środowiska — jeśli w czymś je przewyższa, to w tym, że przystosowuje się aktywnie, nie tylko zmieniając siebie i swoje potrzeby (jak czynią to choćby bakterie), lecz raczej zmieniając swoje działanie na środowisko. „Czyńcie sobie ziemię poddaną" — mamy prawo kształtować otoczenie tak, aby sprzyjało naszemu rozwojowi. Oczywiście ostrożnie, pod warunkiem, że dostatecznie dokładnie wiemy, c o mu naprawdę sprzyja. Ten warunek spełnić nie łatwo, należy o tym pamiętać, jeśli poemat o człowieku-twórcy ma być poematem dla dorosłych, a nie naiwnym produkcyjniakiem.

Od tych uwag bardzo ogólnych przejdźmy do konkretów.

Dlaczego termitiera skazana jest na klęskę? Dlaczego nie termity, lecz właśnie ludzie zdobywają dziś kosmos? Bo nie trzeba chyba podkreślać, że czynią to ludzie, dzięki swym wartościom ludzkim, a wbrew temu, co we współczesnej technice i związanych z nią strukturach społecznych jest jeszcze nie ludzkie.

Technika naprawdę współczesna nie musi być nie ludzka, wyszła już z fazy brutalnej mechanizacji. Staje się ludzką nie dlatego, że tak chcą filantropowie, ale mocą własnych wewnętrznych konieczności. Człowiek stopniowo przestaje być potrzebny jako część maszyny podporządkowana jej rytmowi i wymogom. Coraz bardziej jest natomiast potrzebny jako organizator, jako ten, kto nadaje zespołom maszyn określony program działania. Problemem staje się już nie bezpośrednie opanowanie materii, zmaganie z n'ą, lecz koordynacja działań wszczętych przez ludzi a wykonywanych przez maszyny.

Coraz ważniejszy i coraz trudniejszy jest wybór celów i kierunków działania a także związane z nim planowanie. Trzeba tu brać pod uwagę zarysowujące się dopiero nowe rozwiązania techniczne i nowe sytuacje, jakie mogą zaistnieć w związku ze skomplikowaną grą napięć we współżyciu międzyludzkim — i to w skali ogólnoświatowej.

Im większe możliwości techniki, tym ważniejszy staje się człowiek, już nie jako siła robocza, lecz jako ten, kto wybiera cele. Z wyborem doraźnych środków maszyny zaczynają sobie radzić same, ale, miejmy nadzieję, nigdy nie będą one decydować, czego mamy chcieć.

Im szersze pole wyboru, tym bardziej istotne, kim jest ten, kto wybiera, jakimi kryteriami dysponuje. Postęp, nawet postęp ściśle techniczny zaczyna być zależny od sprawności wyboru i od poczucia odpowiedzialności. Sprawność wyboru niewątpliwie wiąże się z wszechstronnością. Termity nie mogą jej posiadać. Nie poczuwają się też do odpowiedzialności za działania narzucone im przez budowę anatomiczną. Dlatego mimo wspaniałych osiągnięć w zakresie przystosowania do różnych funkcji w obrębie wspólnoty — termity zginą, gdy świat wokół nich się zmieni, jak zginęło już tyle gatunków.

Przyrodnik angielski P. B. Medawar [1] zastanawiając się nad współczesnymi zagadnieniami demograficznymi i problemami ludzkiej eugeniki podkreśla, że żywotność gatunku zależy w istocie od jego wewnętrznego zróżnicowania, od bogactwa możliwych form i funkcji. Im mniej jednolita i jednostronnie wyspecjalizowana

---

1 P. B. Medawar, *The Uniqueness of the Individual*, London 1957, Methuen; P. B. Medawar, *The Future of Man*, London 1960, Methuen.

jest dana populacja, tym większa szansa, że znajdą się w niej jednostki, dla których nowopowstałe warunki środowiskowe stanowić będą *optimum*. Niestety spontaniczne przystosowanie prowadzi ku stopniowemu ujednoliceniu, zdolność przystosowania do tego co nowe maleje. W walce o byt zwycięża zawsze ten gatunek, który choćby kosztem doraźnej perfekcji zachowuje tę zdolność. Stąd znów wniosek, że przyszłość nie należy do termitów, ani do tych, którzy zgodzą się do nich upodobnić.

Kto chce być człowiekiem przyszłości, ten musi rozwijać w sobie i konserwować wiele różnych talentów, kwalifikacji i umiejętności. A społeczeństwo, które chce w przyszłości wiele znaczyć, musi troszczyć się o rozmaitość wśród swoich członków. Nie wolno ich kształtować wedle jednego wzoru ani nawet kilku czy kilkunastu. Najlepiej, aby każdy był inny, czyli aby każdy był sobą, i aby to było ważne: być sobą. Trzeba wręcz propagować kult indywidualności.

Kult indywidualności a nie kult indywidualizmu: są to dwie rzeczy bardzo różne. Indywidualizm jest skazany na klęskę, bo ścisła współpraca i uspołecznienie jest i będzie koniecznością. Indywidualność i związane z nią myślenie twórcze ma kolosalną przyszłość (ten slogan wart jest powtarzania, bo jest właściwie antysloganem).

Często spotyka się pogląd, że posiadanie indywidualności pociąga za sobą niedostatek uspołecznienia. Jest to pogląd z gruntu fałszywy, lecz nie powstał przypadkiem.

Uspołecznienie ludzi bogatych wewnętrznie, wrażliwych, skłonnych do refleksji jest różne od uspołecznienia osobników nie przyzwyczajonych do myślenia, czy też nie wprawnych w myśleniu na tematy bardziej ogólne. Trudne, nie gładkie, uspołecznienie twórców często bywa uważane za brak uspołecznienia.

Spontaniczne zaangażowanie społeczne, to które narzuca się człowiekowi, gdy tylko nawiąże kontakt z otoczeniem, na ogół bywa wąskie. Poczucie wspólnoty obejmuje tylko jedną zbiorowość, zwykle ciasny krąg ludzi pod jakimś względem najbliższych, podobnych, „naszych", „swoich", mówiących tym samym językiem, zachowujących te same obyczaje. To co znajduje się na zewnątrz tego kręgu, to „obcy", niewiele się o nich wie, przeważają opinie schematyczne, gotowe, z drugiej ręki, nie poparte doświadczeniem. Obcym łatwo przypisać cechy niemal demoniczne — stanowią przecież źródło zagrożenia, nie wiadomo czego się po nich spodziewać [2]. Zaangażowanie spontaniczne często ma charakter agresywny, wiąże się z nietolerancją, z tendencjami rasistowskimi.

---

[2] por. Mircea **Eliade**, *Symbolika środka*, „Znak", nr 87

Refleksja skłania do tego, by zrewidować pojęcia „obcy" i „swoi", by szukać szerszej wspólnoty. Nie trzeba w tym celu zrywać z pierwotnym kręgiem zaangażowania — tylko nie można go już uważać za krąg zamknięty. A nadto refleksja prowadzi też do przekonania, że istnieje wiele płaszczyzn wspólnoty i wobec tego nie należy ograniczać się do jednej. Człowiek, który się zastanawia, potrafi dostrzec, że być może wybierając A nie musi wyrzec się B — że to i tamto przy pewnym wysiłku da się pogodzić. Spontaniczne „nawrócenia" często wiążą się z bezpardonowym potępianiem całej własnej przeszłości, natomiast zmiana przekonań dokonująca się dzięki głębokiej refleksji pozwala zachować ciągłość we wszystkim co dobre, a tym samym umożliwia pełnienie funkcji pomostu.

Nie zawsze świadomy wybór jest wyborem dobra. Nie ma tu żadnego automatyzmu. Lecz sam fakt refleksji jest zjawiskiem dodatnim: stwarza punkt wyjścia dla dalszych kroków prowadzących ku postawie otwartej. Gdy raz zacznie działać rozsądek, można oczekiwać, że stopniowo rozwijający się krytycyzm okaże się silniejszy niż zakorzenione w świadomości stereotypy i schematy. A gdy te zostaną zakwestionowane — wówczas rzeczywistość zdobędzie decydujące prawo głosu. Zaangażowanie oparte o refleksję przyczynia się więc do zaistnienia atmosfery sprzyjającej postawom etycznie wartościowym.

Jest jeszcze jeden aspekt zaangażowania refleksyjnego, w którym ujawniają się jego twórcze wartości. Zdaje się ono sprzyjać rozwojowi grup społecznych, podejmujących nowe zadania społeczne, nowe funkcje. Poprzez refleksyjny wybór jednostki mogą zerwać — i często zrywają z tradycyjnie przewidzianym *curriculum*. A więc decydują się na przyjęcie ról społecznych, które inaczej może pozostałyby nieobsadzone. Refleksja i kalkulacja skłania na przykład do zdobywania kwalifikacji zawodowych o charakterze „przyszłościowym", nietypowych dla danego kraju czy środowiska. I przez to także pobudza skutecznie do przełamywania barier między „swoimi" a „obcymi", do wchodzenia w nowe środowisko.

Świat i społeczeństwo przyszłości wymagać będzie zaangażowania refleksyjnego, które musi być szerokie i spokojne. Rzecz zrozumiała, skoro będzie to świat zjednoczony, gdzie warunkiem powodzenia i wielkich osiągnięć kulturalnych, naukowych i technicznych będzie przede wszystkim twórcza współpraca. Gdzie trzeba będzie współpracować z ludźmi bardzo różnymi, godząc się z ich innością.

Obok postulatu wszechstronnego rozwoju nasuwa się więc dru-

gi wniosek pod adresem ludzi przyszłości — którzy przecież już rosną między nami: trzeba dojrzeć do świadomego refleksyjnego zaangażowania, przezwyciężając pokusę indywidualizmu, a zachowując indywidualność. To jest jedyne wyjście z impasu, wyjście realne chociaż trudne.

Trudności są liczne lecz, jak sądzę, leżą gdzie indziej, niż się na ogół mówi strasząc nas termitierą.

Jak już powiedzieliśmy sprawna organizacja świata nie przekreśla potrzeby twórczości i indywidualności, wręcz odwrotnie, jeszcze tę potrzebę potęguje. Właśnie twórcy mają największe szanse, wszystko zmierza do tego, że trudno będzie żyć nie będąc twórcą. Wykonawcami *sensu stricto* są już, a w przyszłości w jeszcze większym stopniu będą, maszyny. Skoro tak, to wymagania w stosunku do człowieka zwiększają się a nie zmniejszają. Ale czy wszyscy ludzie potrafią być twórcami? Tu tkwi problem numer jeden — rozwiązanie, jeśli istnieje, znajduje się w sferze oddziaływania wychowawczego.

Trzeba wychowywać i kształcić ludzi na twórców. Jak? Chyba nie bardzo wiemy, trzeba eksperymentować, sprawa jest pilna Jedno jest dość pewne, i wszyscy to powtarzają (z małym praktycznym skutkiem): zbytnia jednolitość form i toku nauki w szkołach średnich i wyższych nie sprzyja rozwojowi zdolności twórczych. Niewątpliwie szkodliwy jest werbalizm w nauczaniu, chęć powiedzenia wszystkiego, stąd za wiele przestarzałych i mało konkretnych informacji a brak kontaktu z problemami, z aktualnym stanem badań naukowych. Już uczniowie szkoły średniej powinni doświadczyć, co to znaczy tworzyć — cokolwiek, choćby to była rzecz bardzo mała, i choćby sprowadzała się do odkrycia Ameryki po raz tysięczny — byleby odkrycie było autentyczne, byle naprawdę pokazywało, jak to jest, kiedy się coś odkrywa. Nigdy nie zapomnę „odkryć", jakie miały miejsce na świetnie prowadzonych lekcjach biologii i fizyki w moim dawnym gimnazjum. Coś mi to dało na całe życie, choć nie zajmuję się tymi konkretnymi przedmiotami. Przekonałam się — i to nie ja jedna — co to znaczy stawiać pytania rzeczywistości i wydobywać z niej w prawdziwym trudzie odpowiedzi. Druga radość: znaleźć wyraz dla dostrzeżonej prawdy. Formę właściwą, jedynie odpowiednią. Tu jakie możliwości dla nauczycieli języków i dla nauczycieli matematyki i logiki. Prawie nie wykorzystywane, chociaż by dlatego, że brak na ogół współpracy między wykładowcami poszczególnych przedmiotów.

Kult twórczości może mieć oczywiście i skutki niekorzystne, może wyrodzić się w snobizm. Ten kto nie potrafi tworzyć, będzie

udawał twórcę, a ten rodzaj udawania jest szczególnie przykry w skutkach. Dęta kultura, dęty postęp techniczny, dęta organizacja — aż wreszcie balonik pęka i z niemiłym wstrząsem lądujemy na ziemi, oby żywi.

Temu niebezpieczeństwu trzeba przeciwstawić krytycyzm (wiem kiedy tworzę, a kiedy tylko udaję — i inni to wiedzą) — i uspołecznienie. Właśnie to dojrzałe, szerokie, tolerancyjne, a jednocześnie zdecydowane — twórcze. To znaczy takie, w którym dominuje poczucie odpowiedzialności. Tak dochodzimy do problemu — trudności numer dwa.

Społeczeństwo wysoce zorganizowane potrzebuje ludzi odpowiedzialnych. To nieprawda, że sprawna organizacja oznacza ślepe posłuszeństwo, a więc przerzucenie odpowiedzialności na zwierzchników. Nie ma tak dobrze. Skoro każdy musi być twórcą, to każdy musi być odpowiedzialny.

Twórca to człowiek myślący — i jako taki nie będzie chciał wziąć na siebie odpowiedzialności za to, nad czym w pełni nie panuje, czego intelektualnie nie ogarnia w całości, o czym nie decyduje. A działanie uspołecznione, w s p ó ł d z i a ł a n i e jest czymś właśnie takim, zwłaszcza wtedy, gdy obejmuje wielkie zespoły ludzi i dotyczy spraw, które trudno jakoś wyodrębnić i zamknąć, oddzielić od innych. W świecie zjednoczonym będzie coraz mniej spraw osobnych. A ponadto im głębsze i dalsze twórcze myślenie, tym ostrzejsza staje się świadomość, że żadna sprawa nie jest, nie może być osobna, że wszystko łączy się i splata. A kto potrafi zrozumieć, jak się splata? Kto potrafi w niezwykle skomplikowanym świecie dojść tego, jakie znaczenie ma dla całości działanie grupy, do której godzimy się należeć?

W „Kimie" Kiplinga znajdują się pełne zadumy refleksje o Wielkiej Grze, łączącej ze sobą w sposób niespodziewany losy i działania ludzi, którzy o sobie całkiem nie wiedzą, choć nieraz jeden drugiemu zawdzięcza życie lub wyrok śmierci. Czcigodny Lama Teshoo upomina Kima płonącego nierozważną chęcią działania „Koła na wodzie.. rzuciłeś kamień i nie wiesz dokąd wędrują koła na wodzie, kogo i jak dotkną wzbudzone przez ciebie fale. Człowiek rozsądny powstrzymuje się od działania". Jest w tych słowach jakaś głęboka racja — choć nie można na nią w praktyce przystać. U Thant jest buddystą — a trudno powiedzieć, że rezygnuje z działania, czy że dobrze by zrobił, gdyby zrezygnował.

To samo poczucie odpowiedzialności, które chroni przed zbyt pochopnym zaangażowaniem nie pozwala też wyłączyć się, przejść na pozycje czystego obserwatora. Obserwatora, który się nie brudzi, bo nie przykłada ręki. Który nie używa słowa „my", bo „nie wie, co ono oznacza". Los takich obserwatorów jest tragiczny. Ich

milczący protest przeciw wszystkiemu, co się im w świecie — bardzo często słusznie — nie podoba, jest skazany na niepowodzenie, na kompletną bezpłodność. Oczywiście są wypadki, kiedy milczący protest się liczy, ale to wypadki innego typu: gdzieś u podłoża milczenia i protestu trwa wtedy ukryta wspólnota i bardzo prawdziwe zaangażowanie. Męczennicy — ci autentyczni — nie byli obrażeni na świat, ani nawet na swych prześladowców. Przecież umierali dlatego, że wybrali raz na zawsze Boga i społeczność chrześcijańską — a nie za strachu przed wyborem.

Indywidualistów, których fałszywe poczucie odpowiedzialności prowadzi do nieodpowiedzialnego doktrynerstwa i związanej z nim nieobecności w świecie — warto przestrzec, że oddają świat w ręce gangsterów, a więc prędzej czy później będą musieli współpracować z gangsterami lub dostaną po głowie. Z czego nic nikomu nie przyjdzie. Nie będzie to żadnym świadectwem, bo żeby świadczyć, trzeba poczuwać się do wspólnoty. O tym wszystkim wspaniale pisał Mounier [3]. Jego apel o zaangażowanie, skierowany przede wszystkim do katolików, apel nie tylko płomienny lecz także systematycznie i przekonywująco uzasadniony, bynajmniej nie stracił aktualności.

Wiele poważnych racji przemawia za uspołecznieniem.

Nie trzeba być programowym altruistą, wyrzekającym się siebie i swoich praw, aby przyjąć udział we wspólnocie działania, która jest ostatecznie wspólnotą opartą na *condition humaine*, na jakiejś zasadniczej niesamowystarczalności jednostki, znacznie głębszej i bardziej podstawowej, niż zależności ekonomiczne i powierzchownie ujęte potrzeby psychologiczne.

Człowiek nie jest w pełni sobą bez swego „my". W rzeczywistości to nie uspołecznienie lecz właśnie jego brak stawia ludzi w sytuacji termitów. Współpraca narzucona przez konieczność, nie chciana, nie związana z poczuciem wspólnoty, to rzecz niezwykle przykra: dźwiga się wtedy na sobie cały ciężar przymusu. Jest w tym coś z niewolnictwa.

Jedynym wyjściem jest stworzyć albo raczej odkryć wspólnotę. tak powstaje *esprit de corps*, żywa więź łącząca ludzi „których los ze sobą związał": załogę okrętu, współmieszkańców więziennej celi czy kolegów z jednej ławki szkolnej (gdy nie wolno się przesiadać). Nie zawsze taka więź powstaje, ale gdy nie zaistnieje w porę, życie staje się nie do zniesienia. Dziś podobna solidarność jest konieczna w skali światowej, bo jeszcze nie możemy przesiąść

[3] Por. np. *Co to jest personalizm*, Społ. Inst. Wydawn. „Znak", 1960, str. 56, 60 i nast. 150 i nast., 185.

się z ziemi na inną planetę, jesteśmy skazani na swoje wzajemne towarzystwo, na bliskie stosunki sąsiedzkie, (czasem w zadziwiający sposób przypominające niestety stosunki w zagęszczonym wielorodzinnym mieszkaniu, aż do utrudnień w korzystaniu z korytarza i łazienki).

Wydawałoby się, że sprawa jest prosta: nie ma przecież realnego konfliktu między poczuciem odpowiedzialności a koniecznością współpracy i solidarności międzyludzkiej.

A jednak tak nie jest. Konflikt b y w a realny, gdy naprawdę brak warunków racjonalnego zaangażowania. Trudno określić, kiedy istotnie brak ich aż tak bardzo, że to usprawiedliwia postawę obserwatora, mniej moim zdaniem niebezpieczną niż zaangażowanie świadomie nieracjonalne, postępowanie na przekór rozumowi czy też lekceważące jego dyrektywy, co bezpośrednio godzi w poczucie odpowiedzialności. Tu właśnie leży sedno trudności numer dwa, jaką musimy pokonać, aby godząc się na uspołecznienie nie dać się zmrówczyć czy też utermicić.

Nie jest to problem akademicki lecz równie praktyczny jak kwestia wychowania do twórczości. Bo przecież, jeśli można określić warunki racjonalnego zaangażowania nie sprzeciwiającego się odpowiedzialności, gwarantującego prawa rozumu — to zapewne można też takie warunki tworzyć.

O społeczeństwie i ludziach przyszłości w tym aspekcie niewiele stosunkowo się pisze, a szkoda. Sądzę, że należałoby skierować dyskusję właśnie w tę stronę.

Zaangażowanie dokonuje się pomiędzy dwoma terminami: jest to jakaś relacja między człowiekiem a światem, konkretnie światem społecznym. Warunki sprzyjające racjonalności, refleksji, odpowiedzialnej decyzji muszą więc istnieć w człowieku i w świecie. Mówiąc najogólniej: świat musi być zrozumiały a człowiek rozumiejący.

Gdy zawiłość spraw przekracza ludzką zdolność pojmowania, pozostają trzy możliwości: wycofać się (co, jak już powiedzieliśmy, jest nieetyczne i praktycznie niewykonalne), zaangażować się niesamodzielnie, polegając na czyimś autorytecie, lub zdać się w tej kwestii na przypadek — jak Goetz [4], który przy pomocy rzutu kośćmi chciał rozstrzygnąć, czy ma być świętym czy kondotierem

Gdy o kierunku życia decyduje przypadek (czy też przypadkowy autorytet), wtedy autentyczna odpowiedzialność zostaje zeń wykreślona, wszystko sprowadza się ostatecznie do egzystencjalistycz-

---

[4] Bohater sztuki Sartre'a *Diabeł i Pan Bóg.*

nej „dziwnej zabawy". W ten sposób nie można stać się kimś do końca, do głębi — zawsze jest to tylko rola, przyjęta na krócej czy na dłużej, coś zewnętrznego, w co się przebieram, ale z czym nie mogę się zespolić. Ten brak zespolenia jest przyczyną ciągłego napięcia i nieznośnej zależności od innych: rola wtedy jest dobrze grana, gdy wywołuje wrażenie, przed pustą widownią aktor czuje się nagi. Tak to „wolność absolutna", wyzwolona od dyrektyw rozumu, prowadzi do rodzaju niewolnictwa, który wydaje mi się szczególnie złowrogi.

Człowiek, który w obliczu niezrozumiałego świata zdaje się na przypadek, rezygnując z prób własnego osądu, niezwykle łatwo przyjmuje za dobrą monetę różne obiegowe stereotypy: czasem szczerze, a czasem cynicznie (aby działać, aby mieć rolę) godzi się, że w s z y s t k i e m u winni są chrześcijanie, żydzi, masoni, komuniści, kapitaliści, ludzie z brodami czy też nieprzyzwoicie wygoleni, biali, czarni, żółci, piegowaci... od zarania dziejów świat targany był przez podobne irracjonalne i w konsekwencjach zbrodnicze odruchy, wyrastające na gruncie wspólnot tworzących się „przeciw czemuś", na bazie nienawiści. Aby coś tworzyć, trzeba myśleć i rozumieć tworzywo, zdawać sobie rozsądnie sprawę z potrzeb i możliwości. Bronić się można ostatecznie na ślepo, ale nie prowadzi to do zakończenia walki zwycięstwem.

Pozostaje wybór zaangażowania na zasadzie autorytetu — gdy akceptujemy jakąś wspólnotę dlatego, że ktoś, komu ufamy, uważa to za właściwe, słuszne, potrzebne posunięcie. Nie myślę tu o samorzutnym naśladowaniu, o „pójściu za kimś" (kolega się zapisał, to ja też), lecz o decyzji refleksyjnej, świadomej.

Wydawało by się, że refleksyjność i racjonalność nie wyklucza polegania na autorytetach. Tak często musimy przecież iść w życiu za zdaniem ekspertów — czemu mielibyśmy tego unikać właśnie w tej tak trudnej dziedzinie? Ktoś kto orientuje się w polityce powinien zdecydować za mnie, do jakiej partii mam się zapisać, ktoś inny — jakich mam dobrać sobie przyjaciół, przydałoby się wznowienie instytucji swata, który zdecydowałby o moim małżeństwie. Pozornie są to pomysły rozsądne, a jednak trudno je brać na serio. Bywają stosowane w praktyce — wtedy już nie śmieszą, raczej budzą obrzydzenie. Istnieją granice racjonalnej i moralnie godziwej stosowalności autorytetów.

Eksperci mogą za nas decydować o środkach, lecz nie o celach. Powszechna intuicja etyczna potępia używanie ludzi i grup społecznych jako narzędzi. Gdy mamy do czynienia z osobami, znajdujemy się w królestwie celów. Eksperci mogą wiele pomóc: mogą dowieść, że takie czy inne zaangażowanie jest skutecznym środ-

kiem do celu, jaki sobie stwarzam, mogą — to bardzo ważne — służyć informacjami, ułatwić orientację, ale ostateczna decyzja musi być własna. Nie mogę w niej pominąć, czy nawet usunąć na dalszy plan, tego co najważniejsze: choć wspólnota do jakiej mam wejść służy czemuś i to jest racją jej istnienia, niemniej sama przynależność do niej też ma znaczenie etyczne, jest pewnym dobrem, którego nie wolno lekceważyć, bo byłoby to lekceważeniem osób.

Okazuje się więc, że nie ma innego wyjścia z impasu odpowiedzialności, jak kierowanie się własnym sądem. Eksperci mogą dopomóc rozumowi w formowaniu tego sądu, ale nie mogą go wyręczyć. Trzeba zadać sobie trud zbadania celów i charakteru organizacji, do jakiej mamy ewentualnie wejść, trud poznania i oceny ludzi, którzy mają stać się najbliższymi. Dopiero wtedy, jasno ogarniając całość sytuacji, możemy podjąć decyzję. Nie ma innej drogi racjonalnego zaangażowania. Jeśli do tej drogi nie dorastamy — to coś trzeba zmienić, albo w nas, albo w świecie.

Owo niedorastanie jest problemem ogólnym, bezsprzecznie masowym. Jeszcze bardziej niż twórców brak w społeczeństwie ludzi zdolnych do podjęcia odpowiedzialności w warunkach dzisiejszego świata. Dlatego środki, o których trzeba myśleć, muszą być dostatecznie masowe w charakterze. Apele do sumienia to za mało.

Istnieją propozycje powrotu do prostszych form życia społecznego. Jednym z rzeczników takiego rozwiązania był Chesterton, podobne akcenty spotykamy też u Huxleya. Mają one charakter utopijny — z pewnością nie ma już szansy powrotu do średniowiecznego ładu (jak był on kruchy, wykazała historia, im więcej wiemy o niej, tym wyraźniej widać, że były to tylko momenty ładu a nie stan trwały). Nie ma powrotu do małych, samowystarczalnych państw i narodów, proces scalania ludzkości jest nieodwracalny. Tendencje separatystyczne tylko wzmagają komplikacje. Widać to wyraźnie na przykładzie „bałkanizacji" Afryki.

Niemniej to i owo dałoby się rzeczywiście uprościć. Pewne komplikacje, zwłaszcza o charakterze prestiżowym, można by przy dobrej woli wyeliminować. Po szerokich wodach wciąż jeszcze żeglują okręty widma — szczątki instytucji i organizacji, które już dawno utraciły pierwotny sens, teraz tylko blokują energię swych członków. Jakaś ogólna weryfikacja instytucji bardzo by się przydała, ale kto i jak ją przeprowadzi? Zachodzi obawa, że komisja weryfikacyjna zamieniłaby się szybko w jeszcze jedną martwą instytucję i dołączyłaby do innych, które — jak to udowodnił profesor Parkinson — tworzą zgrany krąg lojalnych partnerów.

Większość komplikacji życia społecznego ma jednak charakter obiektywny, jak chociażby zawiłość kooperacji gospodarczej. Trzeba być fachowcem, aby coś z tego zrozumieć. Niewątpliwie łatwiej byłoby dokonywać rozumnych wyborów, gdybyśmy mogli naprawdę orientować się w tym wszystkim. Istnienie dobrze poinformowanej opinii publicznej to podstawowy warunek dobrowolnej i rozsądnej współpracy w skali masowej. Niełatwo spełnić ten warunek, a przeszkody bynajmniej nie są tylko chwilowe, związane z taką czy inną szczegółową sytuacją, na przykład z groźbą wojny i koniecznością zachowania tajemnic militarnych, czy z uciekaniem się do manewrów reklamowo-propagandowych. Te czynniki postęp może wyeliminować. Na razie nie można wykluczyć ich działania, ale to są raczej objawy a nie przyczyny kryzysu opinii publicznej. Opinia nie jest dobrze poinformowana nawet tam, gdzie czyni się wielkie wysiłki, aby była taką — a to dlatego, że przeciętny człowiek nie jest w stanie wchłonąć takiej ilości informacji, jaka byłaby potrzebna, aby posiąść prawdziwą orientację w sprawach światowych — i podobnie w sprawach „lokalnych", które przecież wiążą się z tamtymi. Dziś już nie możemy nie dostrzegać, jak nasze sprawy nie tylko lokalne, ale wręcz osobiste, najbardziej prywatne, wiążą się ze sprawami międzynarodowymi. To wcale nie snobizm na obywateli świata sprawia, że rozmawiamy o Kubie przy śniadaniu a o Tybecie przy kolacji. Zresztą nie byłoby to źle — lecz niestety naszemu praktycznemu zainteresowaniu, rzec można zaangażowaniu w wielkie sprawy światowe, nie towarzyszy na ogół realne i konkretne ich widzenie. To przerażające w jak wielkim stopniu operuje się w tych sprawach najgłupszymi i najbardziej ciasnymi stereotypami opinii. Niewątpliwie jest to objaw dezorientacji.

Jakie środki zaradcze? Często mówi się, że opinię społeczną trzeba nie tylko informować, lecz także kształtować czynnie, wychowywać. Teza słuszna, jeśli przez wychowanie i kształtowanie rozumieć się będzie rozwijanie zdolności do rozumienia informacji, scalania ich i formowania własnego sądu, a także odróżniania godnych zaufania źródeł informacji od tych, które pod pozorem informacji podsuwają gotowe oceny, często schematyczne.

Tak doszliśmy do wniosku, że podobnie jak w kwestii uzdolnień twórczych, tak i w sprawie rozumnego uspołecznienia ludzi przyszłości musimy ostatecznie uciec się do wychowania.

W społeczeństwie ustabilizowanym istniały tradycyjne, ustalone drogi uspołecznienia. Suma doświadczeń rodziców, przekazana dzieciom, stanowiła dobry punkt wyjścia na przyszłość. Teraz zmiany są tak szybkie, że to doświadczenie pokoleń poprzednich, jeśli ma się na coś przydać, musi być gruntownie przetrawione,

uogólnione, wolne od elementów przypadkowych. Właściwie musi być potraktowane naukowo i znacznie rozszerzone. Można się wiele nauczyć o świecie dzisiejszym studiując biografię Napoleona, czy obronę Sokratesa — w życiu społecznym i w polityce istnieją prawidłowości, istnieją metody i nawet tricki niemal techniczne, które stosuje się z powodzeniem od tysięcy lat. Lecz nie ma wiecznych wzorów kariery i wiecznych wzorów służby, które można by z pożytkiem naśladować mechanicznie, choć czasy się zmieniły. Obecnie przeżywamy okres szczególnie intensywnych zmian, stąd szczególnie wyraźna potrzeba systematycznego, niemal naukowego wprowadzania młodego pokolenia w życie społeczne. Bez tego nie unikniemy w przyszłości dezorientacji znacznie jeszcze głębszej niż obecna, niezwykle groźnej w skutkach. Młodzi entuzjaści OAS, kondotierzy z Legii Cudzoziemskiej stanowią groźne memento.

Znów podobnie jak w sprawie wychowania twórców pierwsze wnioski nasuwają się pod adresem szkoły. Wejroch i Wielowieyski bardzo słusznie piszą w „Więzi"[5] o potrzebie socjotechnizacji w szkole. Jest ona i ważniejsza i łatwiejsza do przeprowadzenia niż politechnizacja, na którą z tych samych względów kładzie się dziś nacisk. Sądzę jednak, że zadania socjotechnizacji trzeba pojąć o wiele szerzej niż to proponuje program dotychczasowych zajęć z zakresu „wychowania społecznego", do którego publicyści „Więzi" niewiele decydują się dorzucić. Socjotechnizacja to zresztą brzydkie słowo i niepotrzebnie sugeruje ograniczenie się do jakiejś techniki współżycia społecznego. Słowo wychowanie, które byłoby bardziej stosowne, w przykry sposób kojarzy się z drugim ekstremem, z mdłym i nieskutecznym moralizowaniem. Niech więc będzie socjotechnizacja.

Nie może ona ograniczać się do problemów związanych ze społecznym aspektem produkcji, do socjotechniki stosunków zawodowych w najwęższym sensie. Potrzebne jest wyrobienie praktycznej umiejętności orientowania się w środowisku, nie koniecznie musi to być środowisko zawodowe. Nastawienie przede wszystkim na środowisko zawodowe jest nierealne w warunkach szkoły średniej czy podstawowej, gdy uczniowie nie mają z nim bezpośrednich i dostatecznie głębokich kontaktów, i jeszcze w ogóle do nich nie dorośli. Bardziej naturalnym podłożem kształtowania sprawności społecznej jest życie koleżeńskie w obrębie szkoły i organizacji młodzieżowych. Wielką rolę mogłoby spełniać i czasem spełnia właściwie ustawione harcerstwo. Właściwie ustawione: to znaczy nie przeorganizowane odgórnie, pozostawiające wiele miejsca

---

[5] Jacek Wejroch, Andrzej Wielowieyski, *Kryzys i reforma systemu oświaty*, „Więź", nr 50, 1962.

samodzielnym inicjatywom. To one umożliwiają doświadczenie społeczne niezafałszowane decydującym wpływem dorosłych. W klasie nie można tak swobodnie eksperymentować. Nauczyciel rzadko może pozwolić, aby coś się zdecydowanie nie udało, zwykle interweniuje, bo rzecz jest zbyt ważna.

Samodzielne doświadczenia budzą potrzebę przemyśleń bardziej ogólnych, a sprawdzone w praktyce przemyślenia dalekie są od stereotypowych opinii i chronią przed doktrynerstwem. Oparte na nich praktyczne zasady postępowania mają wielką siłę mobilizującą. Przykład: wszyscy narzekamy na istną plagę społeczną, jaką jest zjawisko słomianego ognia. Ludzie chętnie angażujący się w życie społeczne tak często rzucają rozpoczęte prace w połowie i zaczynają znów z zapałem — coś nowego. Zmuszeni do wytrwania, jakoś szarzeją, wycofują się pełni zniechęcenia. Chcieliby zacząć od początku — wtedy wszystko byłoby dobrze. Czy jest lekarstwo na słomiany zapał? Sądzę, że tak. Trzeba pozwolić na kilka kolejnych nowych inicjatyw, a potem pomóc krótkodystansowemu entuzjaście, aby zrozumiał, aby dostrzegł w swoim postępowaniu prawidłowość: że wycofuje się z reguły wtedy, gdy w rozwoju inicjatywy zaczynają go drażnić i denerwować ujawniające się stopniowo skutki błędów popełnionych na wstępie. Wtedy wydaje mu się, że zaczynając od nowa już tych błędów nie popełni i rzecz pójdzie dobrze. Po co się męczyć nad tą już spaskudzoną? Niemniej powtarzanie się tego procesu wskazuje, że niemal zawsze na początku popełnia się jakieś błędy, choćby za każdym razem inne. Poczucie „spaskudzenia" jest nieodłączne od działania. Można się od niego uwolnić naprawiając błędy a nie zaczynając znów cały proces od początku na innym materiale. Ilu głębokim frustracjom można by zapobiec doprowadzając do zrozumienia tej prostej prawdy dostatecznie wcześnie. Gdy człowiek dochodzi do niej całkiem samodzielnie około pięćdziesiątki, wtedy już jest doprawdy trochę za późno. Aby dojść do niej wcześniej, trzeba mieć wcześniej okazję do pełnej samodzielności choćby na małym odcinku — i odpowiednią podnietę do refleksji.

Wydaje się, że socjotechnizacja w szkole i w organizacjach młodzieżowych mogłaby rozbudzić bardzo potrzebne w dzisiejszym świecie teoretyczne zainteresowanie problemami współżycia — a więc psychologią i socjologią, a obok niego jakąś rzeczywistą chęć osiągnięcia sprawności we współżyciu, właśnie sprawności, umiejętności postępowania z ludźmi.

Człowiek, który ma się zaangażować w życie społeczne w sposób rozumny, który ma stać się członkiem jakiejś grupy społecznej nie dlatego, że przypadek postawił mu ją na drodze, ale dlatego, że jego dobro osobiste, czy też dobro społeczne tego wymaga —

taki człowiek musi umieć rozpoznawać prądy i napięcia w środowisku społecznym, musi umieć przewidywać, co z czego wyniknie, jaki prawdopodobnie będzie dalszy rozwój wydarzeń, skoro takie właśnie są ludzkie postawy i wzajemne relacje. Musi widzieć grupę społeczną jako żywą dynamiczną strukturę — jej działanie jest wypadkową bardzo wielu różnych tendencji istniejących wśród członków. Tendencje te sumują się jak wektory — nie przypadkiem socjografia posługuje się wykresami. Trzeba umieć przewidywać kierunek tej wypadkowej, aby wiedzieć, jak wewnątrz grupy działać skutecznie, jak ustrzec się tego, co stanowi zmorę wszystkich odpowiedzialnych uczestników życia społecznego — wmanewrowania w coś, co uważa się za niesłuszne, nieetyczne, szkodliwe dla całości.

Skoro cechą społeczeństwa współczesnego — a jeszcze większym stopniu cechą społeczeństwa przyszłości jest ruchliwość społeczna, przebywanie w wielu środowiskach, ciągłe ich zmienianie — to nie ma innej rady, trzeba nauczyć się ruszać. Jeśli chce zachować indywidualność i być szczęśliwy, człowiek musi poczuć się w tym chybotliwym oceanie jak wielka ryba posiadająca silne płetwy i znająca prądy a nie jak wątła szprotka czy meduza unoszona falą.

Przemyślenia domaga się też problem stosunku do autorytetów. O ileż łatwiej zachować krytycyzm i wewnętrzną autonomię, gdy się wie jak działa mechanizm autorytetów. Człowiek, który zapoznał się z wynikami doświadczeń z zakresu psychologii społecznej, będzie umiał w ocenach sytuacji brać poprawkę ze względu na odchylenia, jakie w postrzeganiu rzeczy oczywistych wywołuje działanie głośno manifestowanej jednomyślności. Bardzo wielu ludzi po prostu widzi dwie równe kreski, gdy wszyscy obecni twierdzą, że kreski są równe, choćby jedna z nich była w rzeczywistości znacznie dłuższa. Ale wystarczy jeden wyjątek od tej reguły, jeden człowiek, który da świadectwo o rzeczywistości — i magia jednomyślności pryska [6].

Ważnym byłoby też przejście — osiągalne drogą wychowania — od autorytetów wszechstronnych, idealnych wodzów, do autorytetów branżowych, do poszanowania kompetencji rozsądnie wybranych ekspertów. To też sprawa pilna i z pewnością należy do zakresu socjotechnizacji.

Jak dotąd nie zajmowałam się prawie wcale etycznym aspektem socjotechnizacji. Nie dlatego, abym miała go lekceważyć. Z pewnością jest to aspekt najważniejszy. Sprawność współżycia musi

[6] Por. S. E. Asch, *Nacisk grupy na modyfikacje i wypaczenia sądów*, w zbiorze opracowanym przez Andrzeja Malewskiego: *Zagadnienia psychologii społecznej*, Warszawa 1962, PWN.

być skierowana ku dobru, a sama w sobie nie wyklucza egoizmu i subtelnej a groźnej prywaty. Sprawność ta nie jest jednak etycznie obojętna — jest to umiejętność obchodzenia się z ludźmi jak z ludźmi, z poszanowaniem ich najbardziej elementarnych praw. Jest więc konieczna, aby wspólnie dążyć do celów etycznie wartościowych, i sądzę, że podejmowaniu takich właśnie celów sprzyja co najmniej pośrednio.

Budowa społeczeństwa przyszłości, które by nie musiało być termitierą skazaną na zagładę, niewątpliwie jest takim celem. A do tego właśnie ma prowadzić wychowanie ludzi — odpowiedzialnych twórców nowego świata, ludzi nie z bajki lecz godnych wspaniałej powieści.

Halina Bortnowska

ARYSTOTELES O WSPÓŁŻYCIU

...trzeba od wczesnej młodości być wdrażanym poniekąd, jak mówi Platon, do radości i zmartwienia z powodu tych rzeczy, którymi należy się cieszyć i martwić; na tym właśnie polega należyte wychowanie (s. 49).

Należy zaś być mężnym nie dlatego, że się ulega przemocy, lecz dlatego, że to jest nakazem piękna moralnego (s. 103).

...sprawiedliwość jest identyczna z doskonałością etyczną w pełnym tego słowa znaczeniu..., kto ją posiadł, może ją wykonywać nie tylko w stosunku do siebie samego, lecz także w stosunku do drugich; wiele bowiem ludzi umie postępować we własnych sprawach w myśl nakazów dzielności etycznej, ale nie umie tego czynić w stosunku do bliźnich. Toteż trafnym wydaje się powiedzenie Biasa, że władza „ukazuje, jakim jest człowiek", gdyż kto ma władzę, pozostaje skutkiem tego w stosunkach z innymi ludźmi i jest członkiem społeczności. Dlatego właśnie sprawiedliwość, jedyna spomiędzy cnót, zdaje się być „cudzym dobrem", ponieważ obejmuje też stosunek do innych osób... (s. 163).

...może co innego jest być człowiekiem etycznie dzielnym, a co innego dobrym obywatelem każdego bez wyboru państwa (s. 168).

Wydaje się też, że istotą węzłów łączących państwa jest przyjaźń i że prawodawcy bardziej się o nią troszczą niż o sprawiedliwość; bo zgoda zdaje się być podobną do przyjaźni, a o zgodę najbardziej zabiegają prawodawcy... (s. 283).

Doskonałą formą przyjaźni jest przyjaźń między ludźmi etycznie dzielnymi i podobnymi do siebie w dzielności etycznej... przyjaźń ich... trwa dopóty, dopóki są etycznie dzielni, a dzielność etyczna jest czymś trwałym (s. 289).

...źli bowiem nie radują się sobą nawzajem, chyba że wynika stąd jakaś korzyść (s. 292).

Ludzie... źli nie mają w sobie stałości; bo nie pozostają podobnymi nawet do siebie samych; na krótki więc czas zawierają przyjaźń, radując się nawzajem swą niegodziwością (s. 303).

Wspólnota zaś państwowa doszła, jak się zdaje, do skutku i utrzymuje się ze względu na pożytek; on bowiem jest właśnie celem prawodawców, którzy jako sprawiedliwe określają to, co przynosi wspólny wszystkim pożytek (s. 305).

Królestwo wyradza się w tyranię, tyrania bowiem jest zwyrodnieniem jedynowładztwa, a zły król jest tyranem. Arystokracja natomiast wyradza się w oligarchię, jeśli ci, co są u władzy, są źli i nie rozdzielają własności państwowej wedle tego, na co kto zasługuje, lecz sami zagarniają wszystko lub największą część, wszystkie urzędy obsadzając zawsze tymi samymi ludźmi, i stawiają ponad wszystko bogactwo; rządzi wtedy niewielka garstka, i to ludzi złych, zamiast tych, którzy są najzacniejsi (s. 307).

Ci..., co utrzymują z sobą stosunki dla płynącej stąd korzyści, żądają coraz więcej i sądzą, że mają mniej, niż im się należy, i skarżą się, że nie otrzymują tyle, ile słusznie żądają; ci zaś, którzy są stroną zapewniającą owe korzyści, nie mogą nadążyć z dostarczeniem ich w takiej ilości, w jakiej tego żądają odnoszący korzyść (s. 315).

...wspólnego dobra udziela się tym, co przyczyniają się do jego wzrostu... (s. 319).

Ludzie... przeważnie chcą doznawać dobrodziejstw, ale uchylają się od ich wyświadczania, jako od rzeczy, która nie przynosi korzyści (s. 320).

...przyjaźń w swej postaci krańcowej podobna jest do sposobu, w jaki się człowiek ustosunkowuje sam do siebie (s. 332).

...ci..., którzy z powodu swej niegodziwości popełnili wiele czynów strasznych i są znienawidzeni, uciekają od życia i podnoszą na się rękę. Ludzie niegodziwi szukają takich, z którymi by współżyli uciekając od siebie samych; w samotności bowiem przypominają sobie wiele rzeczy przykrych i spodziewają się podobnych w przyszłości, w towarzystwie zaś innych znajdują zapomnienie. Ponieważ zaś nie mają w sobie nic miłości godnego, przeto nie odczuwają też żadnej ku sobie miłości. Toteż tacy ludzie nie

dzielą swych radości ni swych smutków z podobnymi sobie, jako że dusza ich pełna jest rozterki... (s. 333).

...zgoda podobna jest do przyjaźni; nie jest ona jednak wobec tego tym samym, co zgodność poglądów; ta bowiem może zachodzić także między ludźmi, którzy się nawzajem nie znają...

O zgodzie... między ludźmi mówi się w odniesieniu do rzeczy, które czynić należy... Taka zgoda panuje między ludźmi prawymi; ci bowiem zgodni są sami ze sobą i nawzajem między sobą, będąc, by się tak wyrazić, jednego usposobienia... a to, czego ludzie tacy chcą, jest sprawiedliwe i pożyteczne, i dążą oni do tego także w życiu publicznym. Ludzie zaś źli nie mogą być zgodni z sobą, chyba na krótko..., bo dążą do tego, by mieć większy udział w korzyści, a mniejszy w trudach i ciężarach publicznych (s. 336 i n.).

...wspólne dobro, jeśli się o nie nikt nie troszczy, niszczeje. W rezultacie więc dochodzi do niezgody... (s. 337).

...istnienie przyjaciela jest dla każdego człowieka w tym samym stopniu pożądania godne, co jego własne istnienie. Owóż istnienie człowieka uznaliśmy za pożądania godne, ponieważ człowiek spostrzega swą własną dzielność etyczną... Trzeba tedy, by spostrzegał zarazem istnienie przyjaciela, to zaś jest możliwe dzięki współżyciu, rozmowie i wymianie myśli; w tym bowiem znaczeniu mówi się o współżyciu ludzi ze sobą, a nie w znaczeniu, w którym się tego wyrazu używa o bydle, mianowicie, że się w tym samym miejscu pasie (s. 349).

...jak się kto ustosunkowuje do siebie samego tak też do przyjaciela. ...A czym jest dla każdego z nich istnienie i dla czego cenią życie, tym właśnie chcą się zajmować wraz z przyjaciółmi; dlatego wspólnie z nimi bądź piją, bądź grają w kości, inni zaś wspólnie z nimi gimnastykują się lub polują, lub filozofują — każdy to wespół z przyjaciółmi uprawiając, co w życiu najbardziej miłuje; ...Tak więc przyjaźń między ludźmi nikczemnymi jest zła... (s. 355).

W jednym tylko państwie lacedomońskim lub w niewielu innych prawodawca poświęcił, jak się zdaje, wiele uwagi wychowaniu i wykształceniu młodzieży; w większości jednak państw rzecz ta jest w zupełnym zaniedbaniu i każdy żyje jak chce, niby cyklop... (s. 391).

(*Etyka Nikomachejska*, „Biblioteka Klasyków Filozofii", PWN, 1956, tłum. D. Gromska).

wybrał St. G.

Ks. IGNACY TOKARCZUK

WIEŚ POLSKA WCZORAJ I DZIŚ

PRZEMIANY GOSPODARCZO-SPOŁECZNE I KULTURALNO-DUCHOWE WSI POLSKIEJ

Cały nasz naród przeżył w ciągu ostatnich 20 lat nie spotykany dotychczas zarówno co do siły jak i zasięgu oddziaływania wstrząs, którego istota polega na jakiejś bardzo zasadniczej i głębokiej przemianie warunków życiowych. Z jednej strony działały tu przyczyny ogólno-światowe, z drugiej specyficznie polskie. Do pierwszych należą takie zjawiska jak zadziwiająco szybki rozwój techniki, przyrost ludności na całym świecie i połączone z tym procesy urbanizacyjne, powszechny wzrost dynamiki życia gospodarczego, wreszcie ogólnoświatowa tendencja do podnoszenia poziomu życia i zacierania różnic pomiędzy miastem i wsią. Przyczyny specyficznie polskie: wyniszczenie przez wojnę ludności naszych miast, reforma rolna, zmiana ustroju społecznego, szybkie tempo uprzemysłowienia kraju.

I. PRZEMIANY DEMOGRAFICZNE

W r. 1931 ludność miejska stanowiła zaledwie 27,8%, a wiejska 72,2%. Ludność zajmująca się rolnictwem w r. 1931 wynosi 63,8%, ludność natomiast pozarolnicza sięga zaledwie 36,2%. Jakże inaczej przedstawia się sytuacja pod tym względem w 1960 r. Na wsi wedle ostatniego spisu powszechnego mieszka 52% ludności, w miastach 48%. Jeszcze bardziej uwidocznia się zmiana, gdy weźmie się pod uwagę zajęcia ludności. Tylko 38,2% ludności czerpie środki utrzymania wyłącznie lub głównie z pracy w rolnictwie. Choć postęp dokonany na tym polu jest olbrzymi, to jednak trzeba pamiętać, że mimo wielkiego wzrostu zatrudnienia w przemyśle i w innych dziedzinach, jest nam jeszcze daleko do takiej struktury zawodowej ludności, jaka jest charakterystyczna dla krajów gospodarczo rozwiniętych.

Podane wyżej wskaźniki mówią nam, że ludność miast od czasu wojny wzrosła dwukrotnie przy zasadniczo stałej ilości mieszkań-

ców wsi. Trzeba jednak pamiętać, że liczba ludności, która przeszła do miast w okresie tych 20 lat jest większa, niż na to wskazuje przyrost ludności miejskiej. Ludność miejska ujęta cyfrowo przed wojną wskutek wojny została w dużym stopniu wyniszczona; aby więc ludność miast mogła wzrastać w porównaniu z okresem przedwojennym, trzeba było najpierw zapełnić luki po wymordowanych, których liczba wśród przedstawicieli ludności polskiej i żydowskiej sięga blisko 5 milionów. Oprócz tego przy końcu działań wojennych opuściła nasze miasta ludność niemiecka w liczbie około 300 tysięcy. Gdy oprócz tego weźmie się pod uwagę niski przyrost naturalny wśród ludności od dawna żyjącej w miastach, to musi się przyjąć, że około 9 milionów obecnych mieszkańców (na ogólną liczbę mniej więcej 15) pochodzi ze wsi bezpośrednio. Z tego nasuwa się niemal spontanicznie wniosek, że nasza wieś nadaje oblicze 80% całego narodu i że posiadała w sobie ogromne zasoby żywotności, która objawiła się także w tym, iż 4,5 miliona ludzi osiedliło się na Ziemiach Odzyskanych i obecnie ponad 1 milion tworzy grupę tzw. chłopów-robotników.

Obecnie w polskim rolnictwie pracuje 7 milionów zawodowo czynnych. Te 7 milionów pracuje na obszarze 20-krotnie mniejszym niż Stany Zjednoczone, mniej więcej równym Anglii, gdzie na roli pracuje zaledwie 1,05 mln. ludzi. W Stanach Zjednoczonych pracuje w rolnictwie tyle co u nas, zawdzięczając to wszechstronnej mechanizacji rolnictwa i wysokiej wydajności pracy. Mimo wielu jeszcze naszych braków pod tym względem, wieś polska — chyba po raz pierwszy w tej skali — dokonała olbrzymiego skoku naprzód. Wbrew pozorom i mimo wciąż jeszcze ciężkich warunków życiowych, proces ten wskazuje, że okres powojenny był dla wsi polskiej okresem jakiegoś szybkiego awansu społecznego i cywilizacyjnego. Parcie do miast trwa w dalszym ciągu. Przewiduje się, że w okresie do 1975 r. przejdzie ze wsi do miast ponad trzy miliony osób, czyli 3/4 przyrostu naturalnego wsi. Jeśli obecnie stosunek ludności miast i wsi wynosi mniej więcej 15 na 15 milionów, to w roku 1975 proporcje te zmienią się na miasto — 20 mln., na wieś — 16-17 milionów.

II. PRZEMIANY TECHNICZNO-EKONOMICZNE

1. TECHNIZACJA ROLNICTWA

Na wstępie trzeba ustalić pojęcia. Bardzo często mówi się o mechanizacji rolnictwa wzgl. traktoryzacji. Pojęcia te zawężają całe zagadnienie, natomiast technizacja przedstawia problem we właściwych rozmiarach. Czym jest technizacja? — Jest to zastąpienie

żywej pracy przez pracę uprzedmiotowioną. Im więcej jest pracy uprzedmiotowionej, tym mniej pracy żywej, tym poziom technizacji jest wyższy. Technizacja może się wyrazić we wzroście środków trwałych jak i środków obrotowych. Sam wzrost niekoniecznie oznacza ilość ale i jakość. Technizacja w dziedzinie środków trwałych obejmuje następujące dziedziny: meliorację, budownictwo, mechanizację i elektryfikację. W dziedzinie środków obrotowych zaś ma zastosowanie w takich zagadnieniach jak nawozy sztuczne, produkcja pasz przemysłowych, produkcja środków ochrony roślin i zwierząt, ogólnie nazywa się to chemizacją rolnictwa.

a) MELIORACJA

Problemem specjalnie ciężkim dla Polski jest sprawa pasz. Każdy kraj wkraczający na drogę uprzemysłowienia i urbanizacji musi w jakiś sposób ten deficyt usunąć. W naszych warunkach specjalnie odczuwa się brak pasz białkowych: jest on tym dotkliwszy, że odbija się przede wszystkim na tempie rozwoju hodowli bydła. Posiadamy mniej więcej taki sam obszar użytków zielonych jak Niemiecka Republika Demokratyczna, ale stan ich jest o wiele gorszy, jaskrawo tutaj widać skutki długotrwałego zacofania naszego rolnictwa. Na ogólną powierzchnię 4,2 mln. ha łąk i pastwisk, które znajdują się w nowych granicach państwa polskiego, 3,3 mln. wymaga zmeliorowania. Do tej pory zmeliorowano około miliona, całość natomiast ma być zmeliorowana do roku 1975. W tym samym terminie ma być zmeliorowane także 2/3 gruntów ornych, które tego wymagają. Oblicza się, że na ogólną liczbę gruntów ornych 16 mln. ha potrzebuje melioracji 7 mln. Prace te są w toku. Dodatnie skutki ekonomiczne melioracji w Polsce nie podlegają dyskusji, chodzi tylko o to, aby w sposób właściwy konserwowano urządzenia melioracyjne i właściwie na tych terenach gospodarowano. Obserwując teren widzi się czasem, że melioracje niejednokrotnie wyprzedzają rolnicze zagospodarowanie zmeliorowanych terenów, natomiast dobry zmysł gospodarski wymaga, aby meliorowano tylko te tereny, które mają zapewnionego gospodarza. Po dokonaniu melioracji łąka musi być w sposób właściwy nawożona, podsiewana trawami itp.

b) BUDOWNICTWO

Nakłady na budownictwo stanowią najpoważniejszą część przedsięwzięć inwestycyjnych w rolnictwie. Do roku 1956 panował w tej dziedzinie duży zastój, obecnie buduje się stosunkowo o wiele więcej. Niestety popełnia się tutaj wiele błędów, za mało uwzględnia

się rachunek gospodarski. Zapomina się o tym, że budynek sam jako taki nie wytwarza jeszcze nowych artykułów rolniczych, a tylko umożliwia ich produkcję. Następnie buduje się u nas jeszcze ciągle za drogo, nie licząc się z potrzebami ani z możliwościami ekonomicznymi gospodarstwa. Dalszym brakiem jest to, że w rozplanowaniu miejsc zabudowy nie bierze się pod uwagę przyszłości, która musi zapewnić ludziom lepsze warunki bytowe i kulturalne. Konkretnie chodzi o uzbrojenie terenu, a do tego potrzeba większego skupiania osiedli gospodarskich, aby wszelkie nakłady na ten cel były z ekonomicznego punktu widzenia opłacalne. Mimo tych zastrzeżeń wieś nasza pod względem budownictwa zmienia się bardzo szybko nawet wizualnie, choć nie na wszystkich terenach tempo tych zmian jest jednakowe. Wystarczy zwłaszcza objechać południową część kraju, aby zobaczyć, jak szybko nasza wieś zaczyna przybierać zupełnie inny wygląd. Olbrzymia większość nowych budynków — przede wszystkim domy mieszkalne — to budynki murowane, obszerniejsze i wygodniejsze niż dawniej, lepiej zabezpieczone przed pożarem. Nie wszystkie te budynki są wybudowane celowo, z przemyśleniem każdego szczegółu, ale z czasem i do tego się dojdzie. Najważniejsza sprawa leży w tym, że dokonał się jakiś zasadniczy przełom w budownictwie wiejskim tak pod względem materiału jak i sposobu budowania. Jeszcze z 15 lat, a zniknie chyba zupełnie strzecha w Polsce, zmniejszy się przez to niewątpliwie ilość pożarów i strat ponoszonych z tego powodu. Polska wieś po raz pierwszy w historii staje się murowana. Dla ilustracji podam, że w r. 1961 na samej tylko Rzeszowszczyźnie budowało się około 15 tys. budynków mieszkalnych i gospodarskich w gospodarstwach indywidualnych. Budowano w olbrzymiej większości budynki murowane. Mimo tych osiągnięć trudno jednak powiedzieć, abyśmy nasze wsie całkowicie już odbudowali czy ewentualnie osiągnęli poziom krajów pod tym względem przodujących. Nadal w naszych P. G. R. mieszka źle większość pracowników, zły jest stan budynków gospodarczych. Ciężko jest z budownictwem mimo wszystko w spółdzielniach produkcyjnych i u chłopów gospodarujących indywidualnie.

c) MECHANIZACJA

W związku z rolnictwem można mówić o dwojakiego rodzaju mechanizacji: dużej i małej. Ta ostatnia zachodzi wtedy, gdy proste narzędzia pracy zastępuje się bardziej wydajnymi maszynami. Duża natomiast mechanizacja ma miejsce wtedy, gdy maszyny są coraz bardziej precyzyjne, tak że fizyczna praca człowieka redukuje się prawie do minimum, następnie siłę pociągową przy

tych pracach stanowi już nie koń, ale traktor. Gdy przejdziemy do stosunków w rolnictwie polskim, to stwierdzimy, że proces mechanizacji rolnictwa postępuje szybko naprzód ale raczej w małej formie. Dla ilustracji podam dane cyfrowe: w jednym tylko roku 1959 sprzedano około 15 tysięcy siewników konnych, około 28 tys. kosiarek konnych i około 30 tys. maszyn do kopania ziemniaków. To wszystko zakupili gospodarze indywidualni, a każda z takich maszyn obsługuje po kilka gospodarstw. Wyszedł zupełnie z użycia sierp, tak masowo jeszcze używany do czasu ostatniej wojny na niektórych terenach, coraz bardziej także zmniejsza się rola kosy. Gdy do tego dodamy jeszcze coraz powszechniejsze używanie parników, motorów elektrycznych przy młocarniach, sieczkarniach czy piłowaniu drzewa — to będziemy mieć właściwie pełny obraz mechanizacji naszego rolnictwa. A co z traktorami? Owszem są, co więcej — ilość ich szybko wzrasta, ale w skali całego naszego rolnictwa ich rola jest jeszcze ciągle stosunkowo mała. I tak w r. 1960 na ogólną liczbę 62 tys. traktorów tylko 10 tys. należało do gospodarzy indywidualnych, reszta stanowiła własność PGR, Kółek Rolniczych i Spółdzielni Produkcyjnych. Na jeden traktor przypada u nas jeszcze średnio około 350 ha, podczas gdy w Stanach Zjedn. 93, a w Europie Zachodniej od 20 do 60. Co decyduje o takiej proporcji? Aby na to pytanie odpowiedzieć, przypomnijmy sobie, co właściwie daje mechanizacja rolnictwa. Otóż głównie jej rola polega na zwiększeniu wydajności pracy, a więc jest konieczna przy zamianie pracy żywej na pracę uprzedmiotowioną. Natomiast gdy chodzi o podnoszenie produkcji z jednostki obszaru, to jej rola jest przede wszystkim uboczna, pośrednia. Tym bardziej, że mamy w świecie dwa kierunki mechanizacji rolnictwa: jeden intensywny, drugi ekstensywny. Kierunek intensywny daje wysoką produkcję z ha, ale jest przy tym wysokie zużycie siły roboczej na ha. Przy kierunku ekstensywnym mamy minimalne zużycie siły roboczej przy stosunkowo niewysokiej produkcji z ha.

A jak jest u nas? Ostatni spis z 1960 r. wykazał, że prawie 40% (dokładnie 38,2%) czerpie swe środki utrzymania wyłącznie lub głównie z pracy na roli. Natomiast jest rzeczą znaną, że wysoki poziom dobrobytu osiągają te kraje, w których procent ludności rolniczej jest niewysoki. Jako orientacyjną granicę podaje się 20%, tzn., że jedna osoba zatrudniona w rolnictwie żywi przynajmniej 4 osoby zatrudnione gdzie indziej. Z jednej strony przy tym samym obszarze użytków rolnych, z drugiej strony przy stale zmniejszającej się liczbie zatrudnionych w rolnictwie konieczną staje się jak największa mechanizacja, aby można było wykonać wszystkie prace. Z tego więc widać, co hamuje u nas mechanizację — za duży wciąż procent ludzi pracujących w rolnictwie. W konsekwencji

praca ludzka jest u nas w dalszym ciągu jeszcze tańsza niż praca zmechanizowana. Wynika to z sytuacji demograficznej. Gdy chodzi o przewidywania na przyszłość, to w ciągu najbliższych kilkunastu lat, należy się liczyć z wchłonięciem przez zawody nierolnicze jedynie przyrostu ludności wiejskiej. Optymiści mówią jeszcze o dodatkowym milionie ludności wiejskiej, która zrezygnuje z pracy na roli. Mimo to procent ludzi zatrudnionych w rolnictwie będzie wciąż duży. Dlatego nie wolno traktować mechanizacji jako lekarstwa na wszystkie choroby, bo nie zawsze stopień mechanizacji jest równoznaczny z dobrze pojętym postępem. Konkretnie rzecz biorąc, mechanizacja w województwach najsłabiej zaludnionych ma największe szanse rozwoju, powinna ona tam zwiększać wydajność pracy, aby mogła wzrosnąć produkcja z jednostki powierzchni. Natomiast w województwach najgęściej zaludnionych ma najmniejsze pole do działania, dlatego powinna iść ona tam w kierunku umożliwienia dodatkowych czynności zwiększających produkcję z ha, których nie wykona człowiek. Powstaje jeszcze jedno pytanie — czy mimo dużego procentu ludzi nie warto zastępować koni traktorami, zwłaszcza przy naszym chronicznym braku pasz. Byłoby to możliwe i celowe, gdyby praca traktora była tańsza, tymczasem jeszcze z wielu przyczyn daleko nam do tego. Aby utorować drogę do pełnej mechanizacji, trzeba by zmniejszyć koszt mechanizacji na jeden ha. Nie jest celem tego artykułu szczegółowa analiza tych problemów, ale pokazanie, jak bardzo te zagadnienia są złożone. W końcu jeszcze trzeba powiedzieć, że dalszymi warunkami mechanizacji są dobre drogi wszędzie, wysoka kultura techniczna i rozwój transportu osobowego i towarowego na wsi. Pod tym względem bardzo dużo się robi, choć daleko jeszcze do stanu zadowalającego. Buduje się coraz więcej dróg, a dzięki motoryzacji, która i na wieś bardzo szybko dociera, wzrasta z każdym rokiem kultura techniczna społeczeństwa wiejskiego.

d) ELEKTRYFIKACJA

W bliskim związku z mechanizacją stoi elektryfikacja wsi. Do wojny elektryfikacja wsi była zaledwie zapoczątkowana. Obecny jej stan przedstawia się następująco: gospodarstwa indywidualne zelektryfikowane są w *circa* 60%, Spółdzielnie produkcyjne 65%, P.G.R. — 90%. Elektryfikacja rolnictwa jest czymś bardzo pożądanym, ponieważ wszelki postęp techniczny, społeczny oraz kulturalny idzie na wieś razem z prądem elektrycznym. Praca domowa staje się wydajniejsza i lżejsza, wzrasta kultura mieszkania, lampa naftowa traci coraz bardziej na znaczeniu, oświetlenie wsi jest lepsze, czystsze i tańsze. Razem z prądem wkracza na wieś

masowo radio, telewizja, pralka, odkurzacz, wodociąg domowy, łazienka. Choć te ostatnie rzeczy nie są jeszcze zjawiskami masowymi, ale coraz więcej mieszkań wiejskich swoim standardem zbliża się do miejskich. Otwierają się przed wsią większe perspektywy czystości i higieny. Staje się lżejsza praca kobiet, co więcej następuje powoli coraz sprawiedliwszy podział zajęć domowych między mężczyzną a kobietą. Mężczyzna często obsługuje sprzęt mechaniczny, np. pralkę i wciągany jest do prac, które do niedawna obciążały jednostronnie tylko kobiety wiejskie. To jest „drobiazg", ale bardzo znamienny dla nadchodzących czasów. Z punktu widzenia energetyki eksploatacja sieci elektrycznej na wsi jest jeszcze wciąż deficytowa, ponieważ bardzo często w pierwszym okresie dochodzi tylko światło, a nie siła. Razem z elektryfikacją musi nadążać produkcja wszelkiego rodzaju motorów elektrycznych i zelektryfikowanego sprzętu domowego. Z punktu widzenia interesów narodowych elektryfikacja wsi uznana została za rzecz konieczną i będzie całkowicie zakończona do końca planu pięcioletniego.

e) CHEMIZACJA ROLNICTWA

Wchodzą tutaj takie zagadnienia jak stosowanie nawozów sztucznych, produkcja pasz przemysłowych oraz produkcja środków do walki ze szkodnikami, chorobami roślin i chwastami. Badanie stosunków polskich wykazało, że celowość ekonomiczna stosowania tych wszystkich środków nie podlega dyskusji. Inne zagadnienie to fakt, że stosowane one są często w sposób niewłaściwy. Gdy chodzi o nawozy sztuczne, to w r. 1937/8 w dawnych granicach wysiano nawozów w czystym składniku 125,1 tys. ton. W roku 1959/60 wysiano 744 6 tys. ton, a więc wzrost sześciokrotny. Ten sam stosunek widoczny jest w przeliczeniu na 1 ha: w r. 1937/8 7,1 kg, natomiast w r. 1959/60 48,6 kg. W porównaniu z krajami przodującymi to wszystko jest jeszcze mało, wysokość używania nawozów sztucznych jest tam kilkakrotnie wyższa. Wąskim gardłem w tej dziedzinie nie jest już ani brak uświadomienia u chłopa, ani inne czynniki, tylko fakt, że nasz przemysł chemiczny nie jest jeszcze w stanie wykonać zamówienia ze strony rolnictwa. To samo zresztą jest i ze środkami chemicznymi do walki ze szkodnikami roślin i chwastami. Jeśli chodzi o pasze pochodzenia przemysłowego, to mamy na myśli jedynie pasze syntetyczne (np. mocznik). W ogóle trzeba powiedzieć, że w dziedzinie chemizacji rolnictwa mieszczą się wielkie rezerwy podniesienia produkcji artykułów rolnych z hektara powierzchni.

2. WZROST GLOBALNEJ PRODUKCJI ROLNEJ

Kiedy przed stu czy kilkudziesięciu laty uprzemysłowiały się kraje Europy Zachodniej, towarzyszył temu procesowi szybki rozwój rolnictwa, produkcja rosła zarówno w przeliczeniu na jednostkę powierzchni, jak i na jednego pracownika w rolnictwie. U nas wprawdzie produkcja na jednego zatrudnionego wzrosła znacznie, natomiast gdy chodzi o jednostkę powierzchni, to właściwie nie wiele posunęliśmy się naprzód w ciągu ostatnich kilkudziesięciu lat, na niektórych nawet terenach cofnęliśmy się. W Poznańskim i na Pomorzu przeciętne zbiory w latach 1953—57 były niższe niż w r. 1913. Mimo to po wojnie pewne osiągnięcia mamy. W planie sześcioletnim produkcja rolna miała wzrosnąć o 50 %, zrealizowano natomiast przyrost zaledwie w mniej więcej 20%. Trzeba jeszcze przy tym zaznaczyć, że w ramach ogólnego przyrostu produkcji rolnej przyrost produkcji zwierzęcej był po wojnie większy niż produkcji roślinnej. I tak w latach 1934—38 produkcja roślinna wynosiła 65%, a zwierzęca 35% całości, to w r. 1960 stosunek ten przedstawia się jak 60% i 40%. Nastąpiło więc wyraźne przesunięcie w kierunku hodowli. Produkcja mięsa, mleka i jaj jest coraz większa. W r. 1938 wyprodukowano w Polsce 967 tys. ton mięsa, a w r. 1959—1713 tys. ton, mimo zmniejszenia po wojnie obszaru rolnego Polski. Wzrosła także produkcja mleka. Kraj nasz w r. 1938 dostarczał około 10 mld. litrów mleka, w roku 1960 przekroczyliśmy 12 mld. przy mniejszej ilości krów. Liczba jaj wzrosła także bardzo wydatnie. Mimo tych osiągnięć, daleko jeszcze do zadowolenia i zaspokojenia potrzeb. Rolnictwo to jeden z podstawowych działów gospodarki narodowej, decydujących o poziomie sił wytwórczych kraju. Wiele gałęzi nowoczesnego przemysłu opiera się także na surowcach dostarczonych przez rolnictwo.

Globalna produkcja rolna ma wzrosnąć w latach 1961—65 o około 22%, jest to o wiele mniej niż zakładano w planie sześcioletnim. Aby to osiągnąć bez równoczesnego wzrostu kosztów produkcji, potrzeba będzie wiele wysiłku między innymi także w dziedzinie organizacji pracy. Nie wystarczy produkować więcej, ale równocześnie produkcja każdego kwintala zboża czy żywca musi być tańsza, to można osiągnąć tylko przez wzrost wydajności pracy. Wydajność ta zależy od ilości i jakości użytych materiałów i środków, od takich czynników przyrodniczych jak pogoda, choroby, szkodniki. Planując produkcję rolną, trzeba wziąć pod uwagę najpierw użytki zielone, których mamy stosunkowo mało, a które w dużym stopniu decydują o hodowli. Aby należycie zagospodaro-

wać trwałe użytki zielone, potrzeba melioracji, właściwego nawożenia i dobrych nasion. Użytki zielone w większości są jeszcze zaniedbane i stanowią niewykorzystane rezerwy a to, co każdego roku melioruje się, nie może zapobiec dziczeniu łąk i pastwisk. Stąd nacisk na melioracje (F. R. R. — Fundusz Rozwoju Rolnictwa) jest jak najbardziej uzasadniony. Gdy chodzi o nawożenie łąk, to czyni się to w stopniu minimalnym. Trzecim warunkiem należytej pielęgnacji tych użytków jest ciągły ich podsiew. Tutaj braki są jeszcze większe. Krótko mówiąc — większa część z 4 mln. ha łąk i pastwisk to obszary właściwie dotychczas minimalnie zaledwie zagospodarowane.

Następną grupę roślin, które warunkują hodowlę i poprawę jakości gleby są rośliny motylkowe. Uprawiamy ich do tej pory za mało. Na przeszkodzie stoi nie tylko za mały obszar przeznaczony pod powyższe uprawy, ale i problem nasion jak i nawozów sztucznych.

Na trzecim miejscu stoją zboża, których plony uzależnione są najczęściej od jakości i ilości roślin motylkowych czy okopowych, po których bezpośrednio lub pośrednio zajmują stanowiska. Wśród czterech zbóż podstawowych uprawianych w Polsce żyto zajmuje pierwsze miejsce co do powierzchni zasiewów. Na 9 mln. ha zbóż 5 mln. zajmuje żyto. Dalsze miejsca zajmują w kolejności owies, pszenica i jęczmień. W okresie planu 6-letniego chciano zwiększyć obszar upraw pszenicy, ale skutki były ujemne. Wielkie rezerwy kryją się, gdy chodzi o podniesienie wydajności zbóż z ha, w polepszeniu ziarna siewnego. Akcja ta jest dopiero zapoczątkowana. W planie 5-letnim nie ma jednak większych widoków na poprawienie ziarna własnymi siłami, trzeba by importować. Stąd staje się rzeczą konieczną, aby raczej importować zboże siewne niż konsumpcyjne, którego od r. 1955 sprowadza się daleko ponad 1 mln. ton rocznie.

Polska jest jedynym krajem, w którym ziemniaki zajmują aż 19% powierzchni obsiewów. Gdy natomiast chodzi o plony, to nasze miejsce jest daleko w tyle, przyczyną tego nie jest zła uprawa, ale bardzo niska jakość sadzeniaków. Oprócz tego nasze ziemniaki są niskoskrobiowe i przeważnie dotknięte chorobami wirusowymi.

Produkcja roślin oleistych jest niewystarczająca, pokrywa zaledwie w 50% zapotrzebowanie naszego przemysłu spożywczego. Plony zależą od ochrony przed szkodnikami, chorobami i od umiejętnej uprawy, niektóre są niższe obecnie niż przed wojną.

Jeśli chcemy naszą sytuację na odcinku produkcji rolnej poprawić, wskazaną byłoby rzeczą, aby F. R. R. służył nie tylko szybkiej mechanizacji czy melioracji, ale także szybkiej odnowie nasion.

Chów zwierząt gospodarskich zależy od wysokości i jakości produkcji roślinnej, a ta w swoim wzroście napotyka liczne wąskie gardła. Plan 5-letni zakłada następujący stan pogłowia na rok 1965:

Bydło . . .	10 500 000	sztuk, w tym krów 6 600 000
Trzoda chlewna	15 000 000	„
Owce	3 900 000	„
Drób	144 000 000	„

Jeśli ten plan będzie zrealizowany, będzie to niewątpliwie sukces. Dane statystyczne wskazują na ciągły wzrost ilościowy. Przed wojną na 100 ha użytków rolnych wypadało 41,2 sztuki bydła, po zrealizowaniu planu będziemy posiadali 51 sztuk na 100 ha użytków rolnych. Ilość jest tutaj mniej ważna, niż wydajność, tymczasem pod tym względem jest jeszcze wiele do zrobienia. Produkcja mleka w Polsce — mimo pewnej poprawy — utrzymuje się zaledwie na granicy opłacalności.

Liczba 15 mln. sztuk trzody chlewnej na rok 1965 jest realna pod tym warunkiem, że potrafimy zaopatrzyć się w odpowiednią ilość pasz treściwych.

Liczba owiec w Polsce nieco wzrosła w porównaniu ze stanem przedwojennym, wtedy mieliśmy 3,4 mln. sztuk obecnie 3,66 mln. sztuk. Niska jest natomiast wydajność wełny. Importowane po wojnie owce uległy wyniszczeniu wskutek złych warunków chowu. Potrzeba importu dobrego materiału zarodowego jak i poprawienia poziomu hodowli.

Ta krótka analiza wskazuje, że nasze wyniki produkcyjne, choć możemy się poszczycić pewnymi osiągnięciami, pozostają jeszcze jednak daleko w tyle w porównaniu z innymi krajami i w stosunku do naszych niewykorzystanych możliwości.

3. WZROST I PRZEMIANA STRUKTURY SPOŻYCIA WSI

a) SPOŻYCIE ARTYKUŁÓW ŻYWNOŚCIOWYCH

Spożycie ludności wiejskiej bardzo zmieniło się od czasu wojny i nadal ciągle się zmienia. Zmiany wyrażają się we wzroście ogólnej wielkości i przebudowie struktury spożycia poszczególnych grup ludności chłopskiej. Potwierdzają to szczegółowe badania, wedle których zmniejszyło się spożycie zbóż (przede wszystkim żyta), strączkowych i ziemniaków, a nastąpił wzrost spożycia mięsa, słoniny, jaj i cukru. Warto tu zaznaczyć, że takie tendencje są normalnym zjawiskiem, występującym na pewnym etapie rozwoju

każdego społeczeństwa. Jeśli przyjmiemy na okres przedwojenny wskaźnik 100, to otrzymamy następujące wskaźniki dla roku 1955/56: spożycie zbóż 86, ziemniaków 65, mleka pełnego (bez masła i śmietany) 93, jaj 165, mięsa i tłuszczów wieprzowych 203 i cukru 250. Dane te potwierdzają dynamikę wzrostu spożycia cenniejszych artykułów żywnościowych na głowę ludności w rodzinach chłopskich.

Wyniki badań rachunkowości rolnej wykazują, że spożycie artykułów żywnościowych na głowę ludności różni się w zależności od wielkości gospodarstw. Świadczą o tym wyniki badań I.E.R. (Instytutu Ekonomiki Rolnej) z lat 1947/48 i 1950/51, jak i badania późniejsze. Najbardziej wzrasta w zależności od wielkości gospodarstw spożycie mięsa, cukru — wzrost spożycia tych artykułów rośnie równolegle do wzrostu zamożności na wsi. Spadek spożycia zbóż i ziemniaków jest mniejszy i powolniejszy w gospodarstwach mniejszych niż dużych. W konsekwencji różnica spożycia zbóż pomiędzy krańcowymi grupami maleje z 48 kg w 1948/49 do 16 kg w 1956. Gdy chodzi o ziemniaki, to tutaj różnica między dużymi a małymi gospodarstwami jest bardziej ustabilizowana, jednak i tutaj z 58 kg w latach pięćdziesiątych różnica spada do 41 kg w 1955/56. Podobne zjawisko zmniejszających się rozpiętości w spożyciu grup skrajnych obserwujemy przy cukrze, maśle i jajach. Gdy chodzi natomiast o mleko, to gospodarstwa małe spożywają go więcej niż duże, gdyż te ostatnie używają więcej masła. Odwrotną tendencję wykazuje spożycie mięsa i tłuszczu, spożycie tych artykułów rośnie szybciej w gospodarstwach większych niż mniejszych. Na tej podstawie różnica 9 kg w r. 1950/51 rośnie do 16 w r. 1955/6. A więc można stwierdzić, że gwałtowny spadek spożycia zbóż w gospodarstwach dużych został wyrównany spożyciem mięsa. Świadczy to o wyraźnej tendencji wzrostu artykułów o wyższej kaloryczności. Jest to wynikiem zwiększania siły nabywczej i w pewnym stopniu zmiany trybu pracy. Jakiś wpływ także niewątpliwie wywiera lepsza znajomość racjonalnego odżywiania się.

Ciekawą jest rzeczą, jak spożycie artykułów żywnościowych przedstawia się w różnych grupach ludności wiejskiej. Pierwsze miejsce w spożyciu zbóż zajmują gospodarstwa indywidualne, w pozostałych grupach widać wyraźnie tendencję malejącą pod tym względem. Ciekawe są dane dotyczące warzyw, owoców i jagód. Tutaj różnice między chłopami indywidualnymi a innymi grupami są bardzo duże. Spożycie cukru jest na ogół wyrównane, to samo jeśli chodzi o mięso. Na podstawie tej krótkiej analizy można wyprowadzić wniosek, że choć ludność gospodarstw chłopskich indywidualnych odżywia się coraz lepiej pod względem

jakościowym, to jednak mimo to nie rezygnuje także ze spożycia ilościowego.

Trzeba by jeszcze tutaj zwrócić uwagę na to, że spożycie artykułów żywnościowych w różnych dzielnicach kraju wykazuje także w chwili obecnej znaczne różnice, zależnie od dochodu. Im wyższy dochód, tym wyższa wartość spożycia ogółem. We wszystkich okręgach kraju nastąpił znaczny wzrost wartości spożycia w 1955/56 w stosunku do średniej z lat 1954/55. Udział procentowy jednak spożycia w dochodzie osobistym nie jest taki sam we wszystkich okręgach i waha się od 84,9% na wschodzie kraju, do 87,7% na zachodzie. Podobnie jak wzrasta wartość spożycia ogółem, tak samo i wzrasta spożycie artykułów żywnościowych. Należy jednak stwierdzić, że mimo poważnych zmian, jakie nastąpiły w naszym kraju od 1945 r., spożycie artykułów żywnościowych na wsi jest w dalszym ciągu poważnie zróżnicowane w zależności od położenia, co ma ścisły związek z poziomem gospodarowania oraz ze strukturą i wielkością samych gospodarstw chłopskich. Największą ilość spożywanych kalorii wykazuje okręg środkowo-zachodni (woj. poznańskie i bydgoskie), charakteryzujący się przeciętnym spożyciem zbóż i ziemniaków, oraz wysokim spożyciem cukru, mięsa, masła i jaj. Jest to najzamożniejszy okręg Polski. Bardzo charakterystycznie przedstawia się okręg wschodni, który wykazuje stosunkowo wysoką kaloryczność pożywienia dzięki wysokiemu spożyciu mięsa i tłuszczu wieprzowego oraz ziemniaków, mało natomiast używa jaj i nabiału. Przy tej samej kaloryczności pożywienia odmienny jego skład ujawnia się w okręgu południowo-wschodnim, gdzie w przeciwieństwie do Białostocczyzny spożywa się dużo zbóż, mało ziemniaków, dużo warzyw i owoców, najwięcej w Polsce nabiału, dużo jaj, natomiast mało mięsa i tłuszczu zwierzęcego.

Jak przedstawia się spożycie wsi na tle spożycia całego kraju? Jeśli chodzi o spożycie zbóż, to ludność rolnicza spożywa prawie tyle samo, ile wynosi średnia dla całej Polski, natomiast robotnicy w miastach spożywają zbóż znacznie mniej. Co się tyczy mięsa i tłuszczów zwierzęcych, to spożycie na wsi jest nieco niższe od średniej ogólnokrajowej, a zdecydowanie niższe od spożycia w mieście. W spożyciu masła większych różnic nie widać, natomiast gdy chodzi o cukier, to miasta górują. Zdecydowaną przewagę nad ludnością robotniczą i w stosunku do średniej ogólnokrajowej ma ludność rolnicza w spożyciu mleka i jaj. Jakie są tendencje rozwojowe na przyszłość? Trudno coś pewnego na ten temat powiedzieć, ponieważ to zależy od wielu czynników. Ogólnie można zaobserwować w wyniku urbanizacji tendencję do stopniowego upodobniania się spożycia na wsi do spożycia w mieście,

ale może pojawić się nowa jakaś tendencja, np. gdyby został przywrócony wolny obrót ziemią, czy zmieniła się polityka rolna, to kto wie, czy ludność chłopska nie ograniczałaby spożycia w celu zakupu ziemi lub szybkiego inwestowania w gospodarstwo. Dlatego wszelkie prognozy na przyszłość nie są pewne.

b) SPOŻYCIE ARTYKUŁÓW NIEŻYWNOŚCIOWYCH NA WSI

Niski poziom spożycia artykułów przemysłowych i usług na wsi znajduje swój wyraz w strukturze spożycia ludności rolniczej. Choć procentowy udział żywności w ogólnej wartości spożycia powoli maleje, nadal mimo wszystko jest duży. W r. 1952/53 wynosił 64,4%, a w r. 1957/58 spadł do 59,7%. Tymczasem procentowy udział wartości środków nieżywnościowych i usług wynosił w 1953/54 tylko 35,6%, a w r. 1957/8 — 40,3% ogólnego funduszu spożycia ludności rolniczej. Wynika z tego, że udział artykułów przemysłowych i usług na wsi w ogólnym funduszu rośnie, ale nadal jest mały w porównaniu z innymi krajami. W krajach o wysokiej stopie życiowej proporcje między artykułami żywnościowymi a innymi układają się odwrotnie, niż u nas. Udział procentowy żywności w spożyciu w Anglii wynosił 33%, a w Stanach Zjednoczonych 34% w r. 1954. Ale trzeba pamiętać, że porównanie czysto mechaniczne nie zawsze odzwierciedla dokładnie obiektywny stan rzeczy, ponieważ różne są ceny, następnie w Polsce korzysta ludność z wielu świadczeń państwa nieodpłatnie lub po cenach nie ekwiwalentnych. Dotychczasowa linia rozwojowa i przykłady innych państw wskazują na to, że proporcje między spożyciem żywności i artykułów przemysłowych będą ulegać znacznej zmianie na korzyść tych ostatnich. Aby ten rozwój nie uległ zakłóceniu, państwo planuje zabezpieczenie szybszego wzrostu podaży artykułów przemysłowych niż spożywczych. Wzrost spożycia zwykle przebiega w dwóch kierunkach: zwiększenia ilości i przesuwania się zapotrzebowania z towarów niższej jakości na wyższą. Miasta pod tym względem osiągną stan względnego nasycenia prędzej niż wieś, która obecnie pod względem spożycia mimo zasadniczego zwrotu — w porównaniu z latami przedwojennymi — jest jeszcze w tyle za miastem. Duży wpływ mogą tutaj wywrzeć inwestycje i ulepszenia gospodarskie. Z drugiej strony zaś elektryfikacja wsi, wpływ kulturalny miast będzie powodował wzrastanie popytu na wiele artykułów przemysłowych. Jak to spożycie wygląda konkretnie? O ile spożycie żywności można analizować szczegółowo, o tyle spożycie pozostałych artykułów daje się ująć przeważnie globalnie. Największą część całego spożycia artykułów przemysłowych pochłaniają wydatki na odzież, bieliznę i obuwie. Przeciętnie wydatki na ubiór wynoszą

20% całego spożycia przypadającego na 1 członka rodziny. Wartość spożycia tych artykułów ciągle wzrasta; to świadczy, że wieś kupuje teraz więcej ubrań, bielizny i obuwia. Ten wzrost jest charakterystyczny dla ludności dorabiającej się. Jeśli chcemy dojść do wyników bardziej szczegółowych trzeba przyjąć, że przez odzież będziemy rozumieć ubranie z wełny 60%, przez bieliznę — koszulę męską bawełnianą, a przez obuwie półbuty męskie. Podstawiając ceny pod te artykuły, można obliczyć, ile przeciętnie kupowano tych towarów na 1 członka rodziny; przyjmując ceny z r. 1958, za ubranie męskie 60% — 730 zł, koszula 46 zł półbuty 266 zł. W tych warunkach chłop mógł rocznie na 1 osobę kupić 1 ubranie, 3 koszule, 1,2 butów. Na meble i sprzęt kuchenny rolnicy wydawali w r. 1952/3 tylko 80 zł a w r. 1957/8 już 278 zł na jednego członka rodziny. Widzimy, że na przestrzeni lat powojennych nastąpił trzykrotny wzrost wydatków na te cele. Jest to związane z rozwojem budownictwa mieszkaniowego na wsi. Tempo wzrostu wydatków na te cele jest szybsze, niż przeciętny wzrost spożycia ludności wiejskiej.

Powolny wzrost wykazują wydatki na opał i światło, tak samo na higienę i zdrowie. Zużycie mydła dochodzi do 3,5 kg na osobę rocznie, jest zatem bliskie przeciętnej krajowej. Poważnie wzrosły wydatki na kulturę i oświatę z 68 zł w r. 1952/3 do 115 w r. 1957 na osobę.

Warto jeszcze na koniec popatrzeć na spożycie ludności wiejskiej w świetle całego budżetu rolnika, wtedy pewne sprawy będą jaśniejsze. Według danych rachunkowości rolniczej w r. 1956 i 57 ludność rolnicza tylko 39,6% swych ogólnych wydatków przeznaczała na spożycie, natomiast 20,6% pochłaniały wydatki na produkcję, 15,5% nakłady inwestycyjne (w tym maszyny i narzędzia 6,9% a budynki 7,6%), reszta szła na kupno inwentarza żywego, na wpłaty do budżetu państwa itp. W ostatnich latach zaznacza się tendencja do wzrostu wydatków na inwestycje, inwetarz żywy i nakłady na produkcję, natomiast spada udział nakładów na spożycie i wpłaty do budżetu państwa.

Cechą charakterystyczną dotychczasowego spożycia ludności wiejskiej jest pokrywanie znacznej części potrzeb produktami, wytwarzanymi we własnym gospodarstwie. Ale obok tego występuje zjawisko nowe w postaci denaturalizacji spożycia, tj. przechodzenia od spożycia naturalnego na towarowe. Decyduje o tym rozwijający się coraz bardziej przemysł spożywczy, jak i coraz lepiej operujący handel. Pewien wpływ na procesy denaturalizacji spożycia mają także zmiany w strukturze socjalnej wsi. Dalszymi przyczynami tego procesu są: wzrost towarowości naszego rolnictwa i rozwój specjalizacji produkcji rolnej.

III. ZMIANA STRUKTURY SPOŁECZNEJ WSI

Jeszcze głębiej niż zmiany techniczno-ekonomiczne sięgają zmiany w strukturze społecznej wsi. Dlatego konieczną jest rzeczą omówić dawne grupy istniejące wśród chłopów, jak i te, które powstały po wojnie. Na wstępie mała uwaga. W okresie przedwojennym podstawą zaliczania kogoś do tej czy innej grupy był obszar ziemi posiadany przez niego. Obecnie natomiast w ustroju socjalistycznym podstawę podziału stanowi relacja kapitału do pracy. Zależnie od tego, czy ktoś pracę swą sprzedaje, kupuje, względnie może żyć bez cudzej pracy, zalicza się do tej czy innej kategorii chłopów. W rzeczywistości te dwie podstawy podziału pokrywają się ze sobą w zasadzie, ponieważ wraz ze wzrostem obszaru ziemi powstaje potrzeba najmu pracy.

P r o l e t a r i a t r o l n y stanowił pierwszą grupę ludności chłopskiej licząc od dołu. Obejmował on robotników najemnych bez ziemi, którzy byli zatrudnieni bądź na folwarkach bądź w większych gospodarstwach chłopskich. Według spisu z roku 1931 stanowili oni około 12% ludności wiejskiej przeciętnie. Procent ten był znacznie wyższy na ziemiach centralnych niż na dawnych terenach wschodnich. Ta grupa w zasadzie po wojnie przestała faktycznie istnieć. Spis z r. 1950 wykazywał zaledwie 2% ludności wiejskiej należącej do tej grupy, a badania przeprowadzone 5 lat później sygnalizowały, że stały najem stał się zjawiskiem bardzo rzadkim. Jaki jest dalszy los tych ludzi? Otóż dane statystyczne podają, iż 64% ziemi folwarcznej otrzymała właśnie ta grupa ludności. Z tego 47% ziemi dostało się w ręce byłej służby folwarcznej. Znaczna część ich przeobraziła się później w tzw. średniaków. Badania I.E.R. wykazały, że te nowe gospodarstwa średniackie stanowiły bezpośrednio po reformie w rejonie środkowo-zachodnim (woj. poznańskie i bydgoskie) 31% wszystkich gospodarstw średniackich, w rejonie środkowo-wschodnim (woj. warszawskie i białostockie) 11%, a w rejonie południowo-wschodnim (woj. kieleckie, rzeszowskie i lubelskie) zaledwie 3%. Różnice terytorialne — jak widzimy — są bardzo duże, one zadecydowały później o różnym zagęszczeniu Spółdzielni Produkcyjnych, których główną część stanowili nowi średniacy.

Inna część proletariatu rolnego wywędrowała na ziemie zachodnie, wreszcie część znalazła zatrudnienie w Państwowych Gospodarstwach Rolnych. Ciężką sytuację mieli z początku ci nowi średniacy; brak było odpowiednich budynków, inwentarza żywego i martwego, dlatego ich osiągnięcia w pierwszym okresie były znacznie niższe niż starych średniaków. Później część ich

umocniła swe gospodarstwa, choć ta różnica między nimi a starymi gospodarzami z małymi wyjątkami nie zanikła do dzisiaj. Część byłego proletariatu w okresie rozbudowy przemysłu zaczęła łączyć zajęcia zarobkowe na zewnątrz z pracą na roli, zwłaszcza, że w grupie nadzielonych parcelami ci, ktrózy posiadali niżej 4 ha, stanowili 82% w rejonie środkowo-zachodnim. Tzw. b i e d o t a c h ł o p s k a stanowiła drugą grupę ludności chłopskiej przed wojną. Zaliczamy do tej grupy posiadaczy drobnych gospodarstw, które nie wystarczały do utrzymania ich rodzin, stąd także wynajmowano się do pracy w innych gospodarstwach. Grupa ta była najliczniejsza. Reforma rolna powiększyła część tych gospodarstw, a mianowicie — 6,3% w rejonie wschodnim, a tylko 2,2% w rejonie południowo-wschodnim. Tak niski odsetek powiększonych gospodarstw ma przyczynę w tym, że najwięcej ziemi obszarniczej było w rejonie środkowo-zachodnim kraju, a nie tam, gdzie najwięcej było biedoty wiejskiej. Grupa ta w latach późniejszych przeszła zmiany bardzo radykalne, a to dzięki procesowi uprzemysławiania kraju. Ankiety przeprowadzone przez I.E.R. w latach 1947 i 1957, a więc w okresie planu trzyletniego i sześcioletniego notują zachodzące zmiany. W r. 1957 w porównaniu z rokiem 1947 wzrasta kilkakrotnie ilość zarobkujących chłopów w sektorze uspołecznionym, a maleje w tym samym stosunku praca w cudzych gospodarstwach i w rzemiośle prywatnym. Im silniejszy jest wpływ procesu uprzemysłowienia rejonu na wieś, tym liczniejsza jest część małorolnych, u których głowa rodziny lub ktoś z domowników pracuje w przemyśle, handlu, rzemiośle lub innych instytucjach państwowych lub społecznych. Zjawisko to występuje najmocniej w rejonie południowo-zachodnim (woj. zielonogórskie, wrocławskie i część opolskiego), najsłabiej w rejonie środkowo-wschodnim.

Pewna grupa biedoty wiejskiej to starcy, renciści, samotne wdowy lub rodziny zdekompletowane, niezdolne do normalnego gospodarowania. Zjawisko to, to niewątpliwie w pewnej mierze jakiś negatywny produkt industrializacji. Odsetek tych rodzin wśród ogółu małorolnych jest mniej więcej taki sam w całym kraju. Wyostrza się tutaj tylko problem, jak zagospodarować ich ziemie i jak zapewnić tym ludziom środki utrzymania.

Właściwa biedota wiejska obecnie, to ta grupa rodzin chłopskich, w których głowa rodziny nie pracuje w sektorze uspołecznionym, lecz odrabia — on albo ktoś z domowników — w cudzym, prywatnym gospodarstwie, lub rodziny, których jedynym źródłem utrzymania jest praca we własnym małorolnym gospodarstwie. Liczebność tej grupy z każdym rokiem maleje, jest ona w różnych rejonach różna, im mniej zacofania

gospodarczego, tym mniej przedstawicieli tej grupy. Dane te pochodzą z roku 1957, od tego czasu powstało zagłębie siarkowe, buduje się nowy Płock, Puławy, stąd skład społeczny małorolnych ulega dalszym przemianom. Ankieta, która ma być przeprowadzona w tym roku, wykaże nowe zjawiska. Z tego cośmy powiedzieli o małorolnej biedocie wiejskiej, wynika fakt ich szybkiego przechodzenia do grup mających swe główne źródło utrzymania poza rolnictwem. Tak powstaje nowy typ chłopa-robotnika, który w większości wypadków rekrutuje się z grupy małorolnych. Sytuacja ekonomiczna chłopów-robotników jest o wiele lepsza od sytuacji innych małorolnych, i jest zupełnie zrozumiałe, że kto tylko może, przechodzi do tej grupy. Nie trzeba jednak zapominać, że za te lepsze warunki płacą drogo: pracą w dwóch miejscach równocześnie, trudem codziennych dojazdów nieraz bardzo odległych, pracą dzieci w gospodarstwie. W mieście tego nie ma, wysiłek jest lżejszy. Stąd nieuzasadnione są niechęci do chłopów-robotników z powodu ich rzekomych przywilejów; ani rzeczywistość ekonomiczna ani sprawiedliwość społeczna nie daje żadnego tytułu do tego. Inne zagadnienie — to zżycie się tej grupy z właściwymi robotnikami, tutaj napotykamy na różnice na płaszczyźnie zawodowej, obyczajowej i politycznej. To wszystko tylko wzkazuje jak trudna i długa jest droga tworzenia się nowej warstwy robotniczej, bo to jest niewątpliwie kierunek ewolucji całej grupy małorolnych. Grupa chłopów-robotników jest w zasadzie grupą przejściową na drodze odchodzenia biedoty wiejskiej od rolnictwa. Ale i tutaj nie jest wszystko tak proste i jednoznaczne. Badania I.E.R. sygnalizują pewną wewnętrzną selekcję wspomnianej grupy na bardziej ciążących ku rolnictwu, którzy za swoje zarobki dokupują potrzebne narzędzia, urządzenia a nawet ziemię, oraz na wyraźnie ciążących ku odrolniczeniu, redukujących po trochu swój grunt do rozmiarów działki budowlanej i ogródka.

Grupa chłopów-robotników dochodząca dziś do 1/5 pracujących na roli będzie stale rosła zwłaszcza wśród małorolnych i istnienie jej będzie długotrwałe, choćby tylko wskutek braku środków na przeniesienie tych ludzi do osiedli miejskich z jednej strony, a z drugiej — z powodu niskich zarobków robotników niewykwalifikowanych, które są uzupełniane przez dochód z małego gospodarstwa.

Chłopi bogaci stanowili do chwili zakończenia drugiej wojny światowej drugi biegun społecznej struktury wsi. W tej grupie można było wyróżnić dwa typy gospodarstw, jeden przeważający we wschodnich rejonach kraju, mniej liczny, opierał się na tzw. odrobkach, odznaczał się bardziej prymitywną kulturą rolną, po-

siadał mniejszy obszar ziemi; drugi typ przeważający w środkowo-zachodniej części Polski, bardziej liczny, podobny do farmerów Europy Zachodniej, opierał się na pracy najemnej, na stosunkowo wyższej technice i na większym obszarze ziemi. Reforma rolna i industrializacja odebrała znaczną część siły roboczej jednemu i drugiemu, mocniej jednak ucierpiał typ zachodni. Pewna część tych gospodarstw przetrwała, ale większość uległa faktycznej likwidacji pod naporem wymierzonych w nią nacisków ekonomicznych i administracyjnych. Po roku 1957 część tych gospodarstw odżyła i w okresie popytu na ziemię w latach 1957—8, kiedy inni kupowali, ci przeważnie część swej ziemi sprzedawali. Tendencja do zmniejszania tych gospodarstw wynikła z takich przyczyn jak progresja podatkowa i obowiązkowych dostaw. Innym motywem była niewątpliwie trudność zdobycia siły roboczej; odpływ własnych dzieci do miast zaostrzył jeszcze ten problem. Gdy chodzi o ilość tych gospodarstw, to w ubiegłym dziesięcioleciu była ona oceniana na 6%. Szczegółowe wyniki spisu z roku 1960 w połączeniu z ankietą I.E.R. w 1962 r. pozwolą na bardziej dokładną orientację w tej dziedzinie. Biorąc jednak pod uwagę procesy ekonomiczne, które zaszły w ciągu ostatnich lat, można powiedzieć, że ilość tych gospodarstw zmalała o jakieś 50%. W ogólnej zaś masie ludności wiejskiej grupa chłopów bogaczy nie przekracza w skali krajowej 1—2%. Rola ich więc coraz bardziej maleje.

C h ł o p i ś r e d n i a c y. Już na wstępie możemy powiedzieć, że ewolucję warstwy chłopskiej po wojnie cechuje procesześredniaczenia. Powstaje pytanie, czy kategorie chłop i średniak pokrywają się ze sobą i czy dzisiejszy średniak przypomina średniaka przedwojennego. Aby ocenić rolę tej grupy, przypomnijmy sobie strukturę wsi jako całości. Wyniki ankiety I.E.R. z roku 1957 oraz spis powszechny z r. 1960 pozwalają wyrobić sobie pojęcie o obecnym stanie rzeczy. Następujące procesy obserwujemy bardzo wyraźnie. Przy stale rosnącym procencie ludności z jedynym albo głównym źródłem dochodu spoza rolnictwa oraz rosnącym procencie ludności miejskiej różnica między tymi dwoma odsetkami utrzymuje się na poziomie około 13%. Te 13% to ludzie jeszcze mieszkający na wsi, lecz nie zajmujący się już wcale rolnictwem, jak również i ci, dla których rolnictwo stało się zajęciem ubocznym. Oprócz nich jest jeszcze w grupie ludności rolniczej część, dla której rolnictwo jest jeszcze zajęciem głównym, lecz już nie jedynym. Jak widzimy, proces uprzemysłowienia tworzy wciąż nowe grupy pośrednie głównie z małorolnych, ale również z części młodzieży w rodzinach średnio i wielkorolnych. Gospodarka chłopska zatem, która rozpadała się dawniej

na cztery grupy, rozszczepia się obecnie coraz bardziej na odchodzącą stopniowo grupę chłopów-robotników i na zmierzającą stopniowo do pozycji jedynego reprezentanta gospodarki chłopskiej — średniaka. To by świadczyło o wciąż rosnącej roli na wsi tej grupy ludności chłopskiej. Czasem słyszy się jednak zdania, że ta grupa także rozpada się powoli z powodu postępującego stale rozdrobnienia. Jak faktycznie jest pod tym względem? Niedawno zostały podane do wiadomości publicznej wyniki badań dotyczących tego zjawiska w latach 1957—60. Jakie tendencje dominowały w badanym okresie, najlepiej to zobaczyć na przykładzie nowoutworzonych gospodarstw. W grupie poniżej 2 ha była tendencja do przeobrażania gospodarstwa w typową działkę robotniczą. Wszystkie gospodarstwa poniżej 2 ha posiadały w r. 1958 6,5% gruntów, będących indywidualną własnością. W grupie od 2 ha wzwyż obserwujemy tendencję wzrostu gospodarstw mniejszych, a więc rozszerzenia się typu średniackiego. Ten typ umacnia się także przez wzrost intensywności gospodarki. W tym ogólnym nagromadzeniu różnych skomplikowanych zjawisk można widzieć dokonywującą się stopniowo selekcję na rolników oraz na przyszłych nierolników. Średniacy stają się zasadniczo jedynymi kandydatami na przyszłą rolniczą warstwę chłopską. Selekcja ta przebiegałaby szybciej i dogodniej, gdyby można było prędzej usunąć ze wsi grupę przejściową, gdyby nie było ekstensyfikacji części ziemi należącej do tej grupy. Warto jeszcze dodać, że obecne procesy rozdrobnienia, to zupełnie co innego niż przed wojną. Tamto było równoznaczne z pauperyzacją, to zaś jest sygnałem trwających przemian strukturalnych.

W grupie średniaków, która staje się powoli głównym trzonem warstwy chłopskiej, dokonuje się także przystosowanie rozmiarów gospodarstw do wielkości rodzinnej siły roboczej. Obok tego obserwujemy pewne zmiany, które dotyczą charakteru samego średniaka. Pierwszym objawem tego, to intensyfikacja gospodarstw, przez co średniak jest reprezentantem ogólnych tendencji występujących w rolnictwie. Wyrazem tej intensyfikacji jest choćby rozwój produkcji zwierzęcej. W r. 1938 produkowano u nas 37,8 kwintala mięsa na 100 ha użytków rolnych, a w roku 1959 produkcja ta wzrosła do 84 kwintali. Trzeba przy tym zaznaczyć, że w tym roku 88,7% pogłowia bydła i 90% pogłowia trzody chlewnej przypadało na prywatne gospodarstwa chłopskie. Podobny wzrost obserwujemy, gdy chodzi o mleko. Drugi moment tych zmian to fakt, o którym już była mowa, że średniak staje się głównym reprezentantem chłopstwa w chwili obecnej. Trzecim rysem charakterystycznym średniaka jest objęcie jego stosunków rynkowych daleko idącą kontrolą ekonomiczną państwa.

Państwo kontroluje 3/4 towarowej produkcji roślinnej i prawie taką samą część produkcji zwierzęcej.

Na koniec trzeba jeszcze parę słów poświęcić wielkiej własności rolnej. Przed wojną wielka własność stanowiła w Polsce zaledwie 1% gospodarstw, a obejmowała prawie połowę użytków rolnych. Reforma rolna przekazała chłopom większą część ziemi należącej do gospodarstw ponad 50 wzgl. 100 ha. Zakończył się odwieczny spór i zawiść między między folwarkiem a chłopem. Niemniej jednak wielka własność nie została całkowicie zlikwidowana, powstały oparte już na innych zasadach Państwowe Gospodarstwa Rolne. Obejmują one około 2,5 mln. ha ziemi użytkowanej rolniczo, stanowi to 12% całości gruntów. Z gruntów tych pochodzi około 25% zbóż, 8% mięsa bydlęcego i 17% mleka zakupywanego przez Państwo. Rozmieszczenie PGR nie jest równomierne w całym kraju, w takich województwach jak wrocławskie stanowią one 22,1%, olsztyńskie 25,7%, koszalińskie 35%, szczecińskie 37%. Aby w pełni ocenić ich rolę gospodarczą, trzeba by mieć zasadnicze dane cyfrowe. Jest jednak kilka przyczyn, dla których bardzo trudno nawet w stosunku do PGR, które prowadziły rachunkowość i sprawozdawczość zarówno rzeczową jak i finansową, zdobyć odpowiednie dane porównywalne. Pierwszą taką przyczyną jest pieniądz, który w okresie planu 6-letniego tracił swoją wartość, stąd trudno porównywać zyski i straty. Dalsza przyczyna to ceny, których było kilka systemów. Inne są ceny obowiązkowych dostaw, inne ceny kontraktacyjne, inne znowu z wolnego rynku czy sprzedaży ponadobowiązkowej. Między poziomem tych cen była duża różnica. PGR sprzedawał swoją produkcję wedle innego systemu cen, a gospodarstwa chłopskie jeszcze według innego, porównanie więc było bardzo trudne, albo wręcz niemożliwe. Oprócz różnych systemów cen był nieustanny ruch cen nawet w jednym i tym samym systemie. Trzecią przyczyną są różne systemy rachunkowości. Rolnictwo ma tę właściwość, że samo dla siebie wytwarza różne środki produkcji jak pasze, ściółka, obornik; stąd istnieją różne sposoby obliczania wielkości produkcji i nakładów. To samo gospodarstwo i przy tych samych cenach może wykazać różną wartość produkcji zależnie od sposobu liczenia. Dlatego odnośnie PGR można podać tylko ogólne stwierdzenia. W okresie planu sześcioletniego udział państwowych gospodarstw znacznie wzrósł, ale rosła przy tym i powierzchnia jego użytków rolnych. Po roku 1957 udział ten jest w zasadzie stały, mimo pewnych zmian powierzchni *in minus*. To wskazywałoby, że wzrasta wydajność ziemi w tych gospodarstwach, choć jest jeszcze ciągle mniejsza niż w pozostałym rolnictwie. Gdy chodzi o skład personalny PGR, to trzeba podkre-

ślić dwa zjawiska, pierwsze to wielka płynność kadr, drugie to ciągła selekcja ludności pracującej w PGR. Element ludzki bardziej przedsiębiorczy i energiczny ucieka nie tylko z PGR, ale i ze wsi w ogóle.

Nowym zupełnie zjawiskiem po wojnie na wsi są Spółdzielnie Produkcyjne. W czerwcu 1956 liczba spółdzielni przekroczyła 10 tys. Mimo tak wielkiej liczby nie zdołały one objąć więcej niż 7% gospodarstw chłopskich. Obecnie tylko 0,4% gospodarstw chłopskich należy do spółdzielni, w tym 1,2% użytków rolnych. Około 1/3 tych spółdzielni jest bardzo małych rozmiarów, tak że raczej przypominają spółki sąsiedzkie niż prawdziwe spółdzielnie. Wszystkich spółdzielni jest obecnie 1979, zrzeszyły one około 25 tys. rodzin, w tym ponad 2/3 rodzin, które miały własne gospodarstwo, a 1/3 bezrolnych. Przeciętnie jedna spółdzielnia zrzesza około 13 rodzin i 135 ha ziemi, w tym 97 ha ziemi chłopskiej.

Te wszystkie przemiany doprowadziły do jednego, a mianowicie, że wieś już dziś nie jest całkowicie rolniczą, z drugiej strony rolnictwo nie jest u nas całkowicie chłopskim. Przy omawianiu przemian struktury społecznej wsi warto jeszcze na koniec wspomnieć o Kółkach Rolniczych. Wprawdzie Kółka istniały już przed wojną, ale między obecnymi a dawnymi jest zasadnicza różnica. Różnica ta dotyczy po pierwsze liczby. Przed wojną było około 10 tys. Kółek i 250 tys. członków, obecnie liczy się ponad 25 tys. Kółek i około miliona członków. Po drugie, nowe Kółka różnią się od przedwojennych swą działalnością, która obecnie jest znacznie bardziej nastawiona na konkretne cele produkcyjne. Po trzecie — Kółka Rolnicze staną się w ciągu najbliższych lat dysponentem olbrzymiego majątku wartości ponad 20 miliardów złotych, które przeważnie otrzymują od Funduszu Rozwoju Rolnictwa. Po czwarte — obecne Kółka mają charakter etatystyczny, przedwojenne wypływały głównie z inicjatywy społecznej. Jaka będzie ich rola w przebudowie rolnictwa i podniesieniu produkcji — zobaczymy w przyszłości.

Głębokie zmiany nie ominęły także rodziny chłopskiej. Do niedawna miała ona charakter wybitnie patriarchalny, obecnie staje się ona coraz bardziej związkiem partnerskim, dzieci bardzo szybko emancypują się spod zależności od rodziców. Na taki stan rzeczy składają się różne przyczyny zewnętrzne i wewnętrzne. Niewątpliwie bardzo silnie oddziaływuje tutaj tendencja ogólnoświatowa, wyrosła z coraz większego poczucia godności człowieka i jego praw. Następnie przyczyniają się do tego procesy przemiany społecznej, kulturalnej i gospodarczej na wsi. Ziemia, którą władanie było podstawą patriarchalnej

władzy ojca, traci swoją dotychczasową rangę społeczną i ekonomiczną, istnieje większa możliwość zarobków, stąd prosta droga do niezależności ekonomicznej. Młode pokolenie ma lepsze wykształcenie od starszego, co niewątpliwie też nie jest bez znaczenia w tej sprawie. Poza tym w epoce przemian młodemu pokoleniu łatwiej jest przystosować się do zmieniających się warunków niż starszemu, dlatego w pewnym sensie młodzi górują nad starszymi. Oprócz tego odgrywa tu rolę taki czynnik, jak powszechny dziś upadek autorytetu. Z tych wszystkich powodów postawy małżonków w rodzinie indywidualizują się, nie ulegają w tym stopniu co dawniej naciskowi zbiorowej opinii. Wśród dawnych rodzin nie wszyscy małżonkowie byli dobrani, tym bardziej, że nie mieli decydującego głosu co do swojego małżeństwa, ale rozbicie rodziny było czymś bardzo wyjątkowym, obecnie, gdy zasadniczo młodzi decydują o swoim losie, takie wypadki zdarzają się częściej.

IV. PRZEMIANY KULTURALNO-ZDROWOTNE

W latach powojennych dokonał się bardzo wielki skok kulturalny wsi polskiej. Najpełniejszym tego wyrazem jest szkolnictwo podstawowe. W r. 1934/35 na wsiach tylko 15,3% dzieci uczyło się w szkołach 7-klasowych, więcej niż połowa dzieci — bo 51% — uczyło się w jedno lub w dwuklasówkach. W miastach natomiast 97% dzieci pobierało naukę w szkołach 7-klasowych. Udział synów rolników (a więc nie tylko chłopów) w szkołach średnich wynosił zaledwie 14,1%. W r. 1960 sytuacja szkolnictwa wiejskiego przedstawia się zupełnie inaczej; już 88% dzieci korzysta ze szkół 7-klasowych. Oprócz tego jest tendencja, aby w dalszym ciągu likwidować szkoły niżej zorganizowane, żeby w ten sposób procent dzieci wiejskich kończących pełną szkołę podstawową był jeszcze większy. Chodzi tu zwłaszcza o mniejsze miejscowości. Jeśli porównamy obecne szkolnictwo wiejskie z przedwojennym i zwrócimy uwagę na analfabetyzm jako na zjawisko jeszcze do czasu wojny bardzo rozpowszechnione (szacowano na 4,5 mln. analfabetów przeważnie na wsi), to uświadomimy sobie w pełni wielkość przemian kulturalnych na wsi. Oprócz szkolnictwa podstawowego warto jeszcze zwrócić uwagę na szkolnictwo wiejskie, zawodowo-rolnicze. Chociaż znajduje się ono jeszcze ciągle w stadium eksperymentowania, to jednak mocny ślad swój zostawia w umysłowości młodzieży wiejskiej. Dwuletnich szkół zawodowych rolniczych I i II stopnia jest obecnie w kraju około 3000. Inna koncepcja oświaty rolniczej, to szkoły przysposobienia rolniczego, istnie-

jące przy szkołach podstawowych, ilość ich sięga do półtora tysiąca z 45 tys. młodzieży. Oprócz tego istnieją tzw. samokształceniowe zespoły przysposobienia rolniczego.

Aby obraz przemian kulturalnych był pełny, zwróćmy jeszcze uwagę na takie czynniki rozpowszechniania wiedzy i kultury jak radio, telewizja, kino i biblioteki. Każda z tych dziedzin z wyjątkiem radia zaczynała swój rozwój w latach powojennych prawie od zera. W r. 1938 wieś liczyła 295 tys. radioodbiorników, to w r. 1960 już dwa mln., w tym 1200 tys. odbiorników lampowych. Na 1000 mieszkańców wsi przypada 110 radioodbiorników. Z każdego odbiornika korzysta jedna rodzina, stąd prosty wniosek, w jak szerokim zakresie oddziaływuje radio na wieś. Na te same tory wkracza telewizja, na około 800 tys. aparatów w kraju, wieś już posiada przeszło 10% całości.

Bardzo interesująco przedstawia się rola bibliotek wiejskich. Istnieje ich obecnie 5184 z księgozbiorem liczącym 13 mln. książek. Bibliotekom pomagają filie i punkty biblioteczne, których ilość sięga 20 tys. Jakie są rezultaty tej akcji bibliotecznej? — Na każde 1000 mieszkańców wsi przypada 112 czytelników, a na 1 czytelnika wypada rocznie 15,1 wypożyczań.

Bardzo duże osiągnięcia ma także kino. Obok rozrywki spełnia ono także rolę oświatową. W r. 1960 było na wsiach 1602 kin stałych i półstałych. W ciągu roku oglądało filmy na wsi 33 mln. widzów, wypada to przeciętnie dwa razy w roku na każdego mieszkańca wsi. Można czasem słyszeć zarzuty: zły film, niewłaściwa audycja lub nieodpowiednia książka więcej wyrządza szkód niż przynosi pożytku. To prawda, ale z tego nie wolno wyprowadzać wniosku, że kino, radio czy biblioteka są same w sobie czymś złym. Tak jak z faktu, że wielu ludzi niewłaściwie używa daru mowy, nie można wnioskować, że sama mowa jest czymś złym i dlatego trzeba ją usunąć! Te wszystkie osiągnięcia same w sobie są, dla naszej do tej pory zaniedbanej wsi, czymś bardzo pozytywnym.

Podobnie jak pod względem kultury, tak i pod względem ochrony zdrowia na wsi nastąpił duży przełom. Następujące dane na to wskazują. W r. 1960 było na wsi 1354 ośrodków zdrowia, oprócz tego 2377 punktów zdrowia. W każdym nagłym wypadku olbrzymia większość wsi ma możność wezwania pogotowia ratunkowego. Na wsiach w r. 1959 pracowało 1899 lekarzy, 1257 dentystów, 509 dyplomowanych farmaceutów. Liczba ta wprawdzie nie jest jeszcze wystarczająca, ale świadczy o jakiejś zdrowej dążności do zrównania pod tym względem z miastem. Kiedy się porówna możliwości leczenia na wsi przed wojną z dzisiejszymi, to możemy powiedzieć, żeśmy się w najlepszym tego słowa znaczeniu

unowocześnili. Stąd liczba zgonów na wsi mocno spadła, w r. 1931/32 na 1000 mieszkańców było 16,3 zgonów, natomiast cyfra ta w r. 1959 obniżyła się do 9,3. Podobnie jest, gdy chodzi o śmiertelność niemowląt. Przed wojną na wsi na 1000 niemowląt urodzonych żywo, było 148 zgonów, w r. 1959 już tylko 77. Jest to jeszcze za dużo w porównaniu z krajami przodującymi, ale spadek śmiertelności niemowląt w ciągu blisko 30 lat o 100% to sukces nie lada. Wieś ma także łatwiejszy dostęp do szpitali, ponieważ sieć ich mocno wzrosła. Na 10 000 mieszkańców mamy obecnie 54,2 łóżka w porównaniu z 20,1 przedwojennymi. To samo z sanatoriami, uzdrowiskami itp.

V. PRZEMIANY DUCHOWE WSI

Za te wszystkie osiągnięcia ostatnich lat musiała nasza wieś drogo płacić wielkim wysiłkiem, poświęceniem i nawet rezygnacją z wielu rzeczy, bardzo nieraz potrzebnych. Ale te koszty nie dadzą się ująć wyłącznie w kategoriach czysto materialnych, sięgają spraw duchowych. W tej dziedzinie płacono może i nadal się płaci zbyt wiele. Powstały bowiem zjawiska, bardzo przykre, których dawniej na wsi nie spotykano tak często. Tak zwane w języku socjologiczno-psychologicznym wykorzenienie nie jest obecnie na wsi czymś wyjątkowym. Dotknęło ono głównie tych, którzy wieś opuścili, a nie zdołali jeszcze zapuścić korzeni w nowe środowisko i czuć się tam dobrze. Nie umieją się przystosować do nowych warunków życia, do dyscypliny społecznej i etyki, bardzo dużo na tym tle jest zwichnięć i frustracji, straty materialne i ludzkie są niemałe. Ale nie brakuje typów wykorzenionych i w samej wsi, wprawdzie tacy fizycznie są w niej obecni, ale pobyt swój tam traktują jako klęskę życiową. Gdy chodzi o wieś jako o całość, to niewątpliwie cechą jej większości jest zachwianie równowagi psychicznej. Jak słusznie podkreśla Wielowieyski [1], klimat psychiczny wsi współczesnej jest gorszy niż w okresie przedwojennym, mimo że wieś tak dużo zyskała przez ten czas. Psychologia chłopa do czasu wojny była bliska psychologii żołnierza na posterunku — pisze Chałasiński [2]. Odznaczała się ona dyscypliną osobistą i podporządkowaniem swej funkcji dobru całości. Ta postawa była źródłem wielkich wartości moralnych chłopa, który zahartowany przeciwnościami życia nie dawał się pokonać żadnym trudnościom. Postawa ta dalej odznaczała się jakimś wy-

[1] Wielowieyski A., *Losy wsi*, „Więź", nr 6, 1960, 10.
[2] Chałasiński J., *Młode pokolenie chłopów*, I, s. 43

rzeczeniem osobistej kariery, stąd była ona natchnieniem całej kultury chłopskiej, odróżniającej się od mieszczańskiej inną hierarchią wartości i wzajemnym powiązaniem ich w całość. Postawa burżuazyjno-konsumpcyjna była chłopu jak najbardziej obca, to było także źródłem swoistej dumy chłopa.

W toku tych wszystkich, gwałtownych przemian, które przyszły po wojnie, chłop zaczął stopniowo tracić poczucie swej wartości i wpatrywać się w miasto, jako swój ideał. Można nawet mówić o pewnym kulcie miasta, o bałwochwalstwie życia miejskiego. Stamtąd przejął egocentryzm i postawę konsumpcyjną. Przy takim nastawieniu trudno pogodzić się — zwłaszcza młodzieży — z perspektywami życia wiejskiego. Uważa się powszechnie to życie pod każdym względem za gorsze, za bardziej pracowite, za pozbawione rozrywek; stąd jedyne dążenie, aby ze wsi jak najprędzej uciec. Oczywiście, że młode pokolenie przoduje w tym, starsi są bardziej ustabilizowani, ale nie mniej dla swoich dzieci marzą o życiu miejskim. Ale podobnie jak z innymi zjawiskami, tak samo i tutaj nasilenie takiej postawy jest różne w różnych okolicach kraju. Tam, gdzie wsie standardem życia zbliżone są do miast, gdzie są większe na miejscu możliwości zarobku, tam te dążenia są słabsze, najsilniejsze są w dawnym zaborze rosyjskim. To bałwochwalstwo życia miejskiego powoduje dalsze konsekwencje w postaci coraz większego zatracania poczucia godności własnej chłopa i równoczesnego pogłębiania się urazów niższości. Z powyższych przyczyn jak i z powodu przebudowy społecznej struktury wsi, rwą się gwałtownie tak mocne dawniej więzi społeczne, następuje coraz większa atomizacja życia wiejskiego. Na tym wszystkim jak bolesna rana panoszy się na organizmie społecznym wsi pijaństwo. Do czasów wojny nie było z tym dobrze, ale obecnie każda wieś ma grupę nałogowych pijaków. Jeśli szacuje się obecnie liczbę takich pijaków na około 300 tys., to trzeba pamiętać, że większość ich mieści się na wsi, wzgl. w mieście, ale wśród ludności robotniczej niedawno do miasta przybyłej. Stąd zjawisko chuligaństwa nie jest już tylko przywilejem miast. Te wszystkie fakty doprowadziły do mniej lub więcej ostrego kryzysu życia gromadzkiego wsi, kryzysu rolnictwa jako zawodu i wreszcie kryzysu rodziny chłopskiej. Kryzys więzi gromadzkiej przejawia się w wyłamywaniu się spod kontroli społecznej. Czasem we wręcz aspołecznej postawie wobec życia i norm etycznych. Kryzys rolnictwa wyraża się nie tylko w niechęci do pracy na roli, ale w ogóle do wszelkich zawodów związanych z rolnictwem. Kryzys rodziny, to jak już wspominałem powyżej — zbyt szybka emancypacja młodzieży i zanik autorytetu rodziców. Dla uzupełnienia rachunku dodajmy straty w postaci zaniku wielu gałęzi kultury lu-

dowej jak sztuka ludowa, obyczaj, przemysł ludowy, muzyka, śpiew itp. Kultura masowa wszystkie te wartości pochłania i niweluje.

Kiedy mówimy o duchowych przemianach wsi, to trzeba pamiętać, że tak jak wszelkie przemiany, tak i te w pierwszym rzędzie dotyczą młodzieży. Dlatego poznanie oblicza młodzieży wiejskiej da nam pojęcie o zmianach zachodzących w całej wsi, starsze bowiem pokolenie jest mniej podatne na zmiany. Interesują nas głównie tutaj postawy religijne, etyczne i społeczne.

Aby coś powiedzieć na temat przemian religijnych wsi, trzeba by mieć dokumentację życia religijnego na wsi przed wojną, dopiero wtedy możliwe byłoby porównanie. Tymczasem poza pewnymi ogólnymi spostrzeżeniami na ten temat nie mamy żadnych prac. Z tego powodu grozi niebezpieczeństwo bądź to pesymizmu, bądź taniego optymizmu. Pesymistom trzeba by powiedzieć, że nie ma wcale powodów do jednostronnego idealizowania przeszłości. Wieś nasza pod względem religijnym obok wielkich plusów miała także duże braki, to samo było z etyką. Chłop był na ogół rygorystyczny pod względem postów, tak samo pod względem pewnych praktyk religijno-obyczajowych, choć już ten rygoryzm nie dotyczył np. Mszy św., od której dyspensował się stosunkowo łatwo. Nie było idealnie, gdy chodzi o uczciwość — sprzedać krowę lub konia złego za dobrego, czy dolewać wody do mleka, to sprawy wcale nie rzadkie. Jak było z poszanowaniem człowieka, to przypomnijmy sobie los ludzi starych, kalek, ułomnych. Przegrody kastowe między chłopami zamożniejszymi a biedotą wiejską były bardzo silne, co więcej w biednym widziano niższego rzędu istotę ludzką. Gdy dotkniemy bardzo delikatnego zagadnienia etyki małżeńskiej, to było tam wiele praktyk wcale nie chrześcijańskich. Poza tym w motywacji postępowania więcej nieraz znaczyła opinia ludzka niż zgodność z sumieniem lub miłość Boga. W związku z tym ile było hipokryzji i dwulicowości. Dlatego dziś, gdy rola opinii rodziny czy gromady w dużym stopniu zmalała, trzeba pamiętać, że nowe zjawiska, które obecnie mają miejsce, niekoniecznie są zawsze nowymi, niektóre są już stare, tylko dawniej nie śmiały się pokazać otwarcie na powierzchni życia. Stąd wszelkie zmiany trzeba podzielić na dwie grupy: na zmiany w ścisłym słowa znaczeniu i na ujawnienia się pewnych procesów starych, które pod presją opinii znajdowały się w ukryciu.

Inny moment, który trzeba brać pod uwagę przy ocenie obecnego życia religijnego na wsi polskiej, to jej ogromne zróżnicowanie. Na terenie każdego z dawnych zaborów jako pozostałość historyczna są inne problemy, np. gęstość parafii, ilość i wielkość kościołów, poziom pracy duszpasterskiej itp. Stawianie na równej płaszczyźnie wsi łomżyńskiej np. z typową wsią opolską to

w pewnym sensie to samo, co stawianie na równi wsi polskiej w ogóle z wsią np. irlandzką. Każda z tych wsi jest bardzo religijna, ale na swój sposób. Bez uwzględnienia tego żadne wnioski nie mają wartości poznawczej. Dlatego prace Ciupaka [3] o religijności wiejskiej grzeszą brakiem precyzji, w jakiś niedopuszczalny sposób upraszczają zagadnienie. Tutaj dotykamy sprawy właściwej metody badania życia religijnego, które jest czymś tak głębokim, bogatym a równocześnie pod pewnym względem zmiennym w swoich formach. Wszelkie metody tutaj są bardzo niedoskonałe, dlatego musimy zawsze z pewną rezerwą i ostrożnością przyjmować wszelkie uogólnienia. Poza tym do wszelkiego badania potrzeba maksimum spokoju, obiektywizmu, i cierpliwości. Oprócz tego, gdy ktoś jest wrogo lub przynajmniej obojętnie nastawiony do spraw religijnych, nie rozumie w pełni ich istoty, dlatego trudno przypuścić, żeby je należycie we wszystkich przejawach przedstawił, choćby nawet miał dobrą wolę, w zasadzie on religii nie docenia.

Badacze tych spraw traktują czasem życie religijne w oderwaniu od rzeczywistości społeczno-ekonomicznej i dochodzą w ten sposób do nierealnych wniosków. Znam miejscowość na Warmii, która do kościoła parafialnego ma 7 km. Przed wojną cała ludność uczęszczała do niego pieszo lub na rowerach. Obecnie idą tam wszyscy 2—3 razy do roku, tak że trzeba było uruchomić kaplicę na miejscu. Ktoś ujmując zagadnienie powierzchownie, wyprowadziłby wniosek, że ci ludzie obecnie są mniej pobożni niż przed wojną. Tymczasem przyczyny leżą w czymś zupełnie innym. Do wojny nikt prawie do pracy poza swoją miejscowością nie dojeżdżał, obecnie prawie wszyscy mężczyźni i młodzież dojeżdżają do Olsztyna, najpierw 6 km do stacji kolejowej, następnie kilkanaście km koleją na miejsce. Kiedy przyjdzie niedziela, to taki człowiek nie ma sił po prostu iść czy jechać do kościoła 7 km, a przed wojną pójście do kościoła w niedzielę było dla niego w pewnym sensie nawet rozrywką i wyrwaniem z nudy. Dlatego ten problem trzeba brać pod uwagę, gdy się ocenia niedzielną frekwencję w kościele. Inaczej musi się osądzać te sprawy na wsi, gdzie kościół na miejscu, a inaczej we wsiach odległych. Dlatego nawet coniedzielna obecność na Mszy św. niekoniecznie świadczy o głębszej religijności w porównaniu z kimś, kto bywa z przyczyn powyższych rzadziej w kościele. Mamy w Polsce tysiące wsi, których ludność od wielu pokoleń jest tylko kilka razy w ciągu roku w kościele na Mszy św., a jednak często są bardzo religijni. Oczywiście, że to nie jest ideałem. Obecnie z powodu

[3] Ciupak E., *Kultura religijna wsi*, 1961. Parafia, 1961.

tych przemian staje przed duszpasterstwem wiejskim trudny problem zbliżenia kościoła czy kaplicy do ludzi, którzy są coraz bardziej przepracowani, a bez tego zbliżenia nie może być mowy o intensyfikacji życia religijnego wsi.

Inny moment, na który trzeba zwrócić uwagę badając religijność wiejską, to powszechny proces spirytualizacji przeżyć religijnych i oczyszczania ich od wszelkich domieszek. W epoce, kiedy nie było radia, telewizji czy nawet prasy w takiej ilości jak obecnie, bardzo często uczęszczanie do kościoła było podyktowane także przynajmniej częściowo motywami pozareligijnymi, np. chęcią spotkania się z kimś, zaczerpnięcia ciekawych wiadomości. Obecnie te wszystkie motywy odpadają, kto chodzi na Mszę św. to dla zaspokojenia potrzeb religijnych. Prawdy religijne są niezmienne, ale pewne formy przeżyć religijnych są uwarunkowane także psychiką człowieka, jego stanem umysłowym. Jako ilustrację podam dwa nabożeństwa wielkopostne: Gorzkie żale i Droga Krzyżowa. W miarę podnoszenia się poziomu intelektualnego i zmiany smaku estetycznego traci się zamiłowanie w stylu i manierze takiego nabożeństwa jak Gorzkie Żale. Czy to świadczy już o upadku ducha religijnego?.... Nie, tylko o jego przemianach. To nabożeństwo wyrosło na pewnym tle społeczno-kulturalnym, które w tej chwili zanika, stąd i popularność tego nabożeństwa słabnie. Zyskuje natomiast coraz bardziej na popularności Droga Krzyżowa, która uwzględnia bardziej indywidualne właściwości człowieka i daje więcej miejsca dla własnych myśli i uczuć. Do wojny w wielu okręgach wiejskich, święcenie wianków na oktawę Bożego Ciała było czymś ważniejszym w oczach ludu niż samo święto Bożego Ciała, bo święcone wianki podawano krowom po ocieleniu, aby się dobrze chowały. Także świeca gromniczna mniej była symbolem Chrystusa-Prawdy niż jakimś środkiem na pół magicznym na pół religijnym do zabezpieczenia od nieszczęść i pożarów. Jak widzimy w religijności chłopskiej pierwiastkom czysto religijnym towarzyszyły pewne elementy magiczno-estetyczne, które dzisiaj gwałtownie zanikają, zostaje religijność coraz bardziej oczyszczona. Ale nawet w samej religijności zmieniają się akcenty. Kilkanaście lat temu, a tym więcej jeszcze kilkadziesiąt, dominującym uczuciem religijnym był wielki szacunek dla Boga połączony z pewnego rodzaju bojaźnią, strachem, obecnie natomiast miejsce to zajmuje coraz bardziej ufna miłość. Tak samo starsze pokolenie dosyć często oddzielało swój stosunek do Boga od stosunku do bliźnich, teraz przeciwnie, rozumiemy wszyscy coraz lepiej, że miarą naszego stosunku do Boga jest właśnie stosunek do drugiego człowieka. I to stanowisko jest chyba bliższe ewangelii. Stąd wzrasta po wsiach krytyczne stanowisko co do pewnych metod

duszpasterskich, które nie widzą człowieka lub lekceważą go, względnie traktują w sposób infantylny, z pańska, z góry. Chłop dzisiaj więcej czyta, myśli, obserwuje, i choć trudno byłoby mu podać prawdy wiary w formie określeń katechizmowo-teologicznych, gdyby go ktoś o to zapytał, to jednak mimo wszystko lepiej zna i rozumie ducha ewangelii, pamiętając, że on jest przede wszystkim duchem miłości, szacunku dla człowieka i wszechstronnej życzliwości, a metody pracy duszpasterskiej są często zaprzeczeniem tych wszystkich ideałów. Z tego wynika bardzo wiele zła. Kto zna dobrze wieś od wewnątrz, wie, ile bólu sprawia ludowi materializm wielu duszpasterzy, przejawiający się w wysokich opłatach i w sposobie ich egzekwowania. Chłop nie jest dzieckiem, wie doskonale, że dobra materialne potrzebne są nawet do ewangelizacji świata, jest bardzo ofiarny, kiedy widzi dobry cel i ma zaufanie do duszpasterza. A zaufanie zdobywa się tylko czystymi rękami, duchem bezinteresowności. Największy tragizm współczesnego duszpasterstwa polskiego w ogóle a wiejskiego w szczególności polega na fakcie, że tego zaufania bardzo często brakuje. Niech się nikomu z czytelników nie wydaje, że maluję ten problem w zbyt czarnych kolorach. Powierzchowne pozory mylą, lud katolicki na tyle jest wyrobiony, że mimo wszystko trwa przy kościele; ale kryzys współczesnej parafii wiejskiej w tym się mieści, że jej zadaniem w dzisiejszym świecie jest stworzenie nowego ducha wspólnoty chrześcijańskiej, a nie bezduszne zbiurokratyzowanie Lud katolicki czeka nie słów, bo ich wszędzie pełno z każdej strony, ale przykładu żywej wiary, która się może objawiać przede wszystkim w bezinteresowności i nierobieniu interesów osobistych na wierze. Znam obecnie szereg przykładów w różnych stronach kraju świadczących, że kiedy ksiądz taką miał właśnie postawę miłości, życzliwości dla ludzi, zaufał im, nowe siły ducha, wiary i jakiejś nowej postawy wydobywały się z napoły martwej do tej pory parafii. Katolicki lud wiejski tej nowej postawy od księży oczekuje, postawy pełnego szacunku dla człowieka i autentycznej wiary. Inne trudności wobec tych są drobiazgami, autentyczna wiara i miłość są takimi siłami, że im się nic nie oprze. Nie dziwmy się, że nasz lud katolicki tego oczekuje, bo jest już dojrzały i nie chce żyć większym lub mniejszym zakłamaniem i namiastkami. W tym tkwi sedno całego antyklerykalizmu, który był już na niektórych terenach na wsi mocny przed wojną, obecnie trochę oczyścił się, nabrał innego kolorytu i kierunku.

Te wszystkie zjawiska które omówiłem, zachodzą dziś na polskiej wsi i trzeba je brać pod uwagę oceniając współczesne zmiany, aby nie dojść do fałszywych konkluzji. A teraz przejdźmy do bardziej szczegółowej oceny sytuacji. Każdy okres przemian gwałtow-

nych charakteryzuje się większym lub mniejszym chaosem, który jest jakby produktem ubocznym, przejściowym tego okresu. Stąd porównywanie go z czasem ustabilizowanym musi brać ten czynnik przejściowości pod uwagę, bo inaczej zamaże się cały obraz. Kiedy mówimy o zmianach religijności, to trzeba podkreślić podwójne znaczenie tego określenia. Może być zmiana religijności jako takiej, albo wytwarzanie się stanu, gdy religijność usuwana bywa poza nawias życia. Pierwsze zjawisko jest czymś naturalnym, normalnym, koniecznym, świadczącym o zdrowiu — chodzi tylko o to, aby kierunek tych zmian nie wypaczył się, druga forma zmiany świadczy o duchowym kryzysie katolika. Pierwsza forma jest zjawiskiem powszechnym zarówno pod względem czasowym jak i przestrzennym, druga natomiast w postaci masowej jest w historii ludzkości czymś sporadycznym i dlatego prędzej rzuca się badaczowi w oczy, choć i tutaj trzeba ostrożnie oceniać, ponieważ ten sam człowiek ma różne okresy w swoim życiu.

Nie ma do tej pory w literaturze polskiej poważnej próby badania duchowości młodzieży wyłącznie wiejskiej, są natomiast dosyć liczne wyniki badań dotyczących całej polskiej młodzieży, a więc w tym i wiejskiej [4]. Na tych materiałach opieram się, aby móc podać konkrety. A ponieważ młodzież wiejska obecnie nie wiele różni się od miejskiej, dlatego tym bardziej można dojść na podstawie tych badań do prawdopodobnych wyników.

Gdy chodzi o światopogląd, to ogólnie 78,2% młodzieży podało, że uważa się za katolików. To jest przeciętna krajowa, dla młodzieży wiejskiej ten procent będzie z pewnością nieco wyższy. 4,4% stanowią ateiści, resztę ci, którzy nie interesują się tym problemem lub nie mają wyrobionego zdania, 74,4% chce swe dzieci wychowywać religijnie, 70,6% chce brać ślub kościelny. Te dane nasuwają nam następujące wnioski: wysoki odsetek młodzieży nie wstydzi się otwarcie przyznać do Kościoła katolickiego, a trzeba pamiętać, że w każdej epoce lata młode to okres walki, buntu, zwątpień i konfliktów. Uderza mała liczba takich, dla których te sprawy są obojętne, ale w tym wszystkim zastanawia niekonsekwencja między teorią a praktyką. Jest duży procent młodzieży wierzącej, która nie potępia bezwzględnie usuwania ciąży, zdrady małżeńskiej, kradzieży, pewien procent waha się, gdy chodzi o ślub

---

4 Antoni Kamiński, *Dążenia życiowe młodzieży na tle przemian w kulturze*, „Zeszyty Naukowe K. U. L.", IV, 1961.

Wyniki badań Ośrodka Badania Opinii Publicznej w czerwcu i lipcu 1959. Opracowała Zofia Skrzyńska i Maria Szaniawska. 3000 osób ankietowanych, w tym 48,2% młodzieży wiejskiej.

Innych ankiet nie wymieniam, podane są w pracy A. Kamińskiego.

kościelny. Część winy za to trzeba położyć na karb źle sformułowanych pytań ankietowych, reszta musi być policzona na konto ignorancji religijnej. Takie same niekonsekwencje są także wśród tych, którzy nie przyznają się do wiary. Tak samo gdy chodzi o zakres ocen moralnych nie notujemy żadnych większych różnic między wierzącymi i niewierzącymi. Na podkreślenie zasługuje fakt, że najmocniejszą więzią, która łączy z katolicyzmem, jest przekonanie o wysokiej wartości wychowawczej etyki katolickiej. To wskazuje na niedocenianie wartości czysto religijnych.

Złe czyny potępiała młodzież w następujących proporcjach: 79% potępia kradzież, 68% na pierwszym miejscu potępia zaniedbywanie obowiązków rodzinnych, a 56,7% niesumienność w pracy zawodowej. Odsetek nie potępiających mały, a potępiających warunkowo waha się od 17% do trzydziestu kilku zależnie od kwestii. Niektórzy na tej podstawie mówili o relatywizmie a nawet cynizmie młodzieży. Słuszniejszą wydaje się opinia, która widzi tutaj ostrożność, pewną tolerancyjność i rzeczową konkretność w podchodzeniu do oceny czynów ludzkich. Jest także duża doza krytycyzmu jak i nieufności wobec najbardziej bezwzględnych zasad. Zjawisko to jest zrozumiałe na tle tego, co młodzież przeżyła i przeżywa. Jak ocenić na tej podstawie samą młodzież w szczególności wiejską? Nie jest ona w zasadzie cyniczna, ma w olbrzymiej większości zdrowy zmysł moralny, posiada tylko słabą wolę. Między innymi młodzież obecna prędzej dojrzewa seksualnie, to prowadzi często do różnych objawów hiperseksualizmu w wypadkach, kiedy nie rozbudzone zostały jeszcze głębsze uczucia międzyludzkie i religijne. Na tym tle także na wsi spotyka się dużo załamań i brutalizmu.

Bardziej tragicznie przedstawia się stosunek tej młodzieży do życia społecznego. Część młodzieży polskiej a w tym i wiejskiej przeżyła w ciągu ostatnich dwudziestu lat punkt kulminacyjny i całkowity upadek ducha społecznego. Głębokie uczucia patriotyczne i poświęcenie w czasie wojny zostały na targowisku starszego pokolenia zdewaluowane przez opinię a nawet wyśmiane i podeptane. To jest jedna z przyczyn braku zainteresowania sprawami społecznymi. Inna przyczyna to rzeczywistość świata ostatnich lat. Ankiety wykazały, że blisko 70% młodzieży nie ma zainteresowań społecznych, w związku z tym rzuca się w oczy rażący brak kultury społecznej u ankietowanych. Kiedy się porówna przedwojenne zainteresowania młodzieży wiejskiej sprawami społecznymi (różne organizacje, tętno pracy w nich itp.), to trzeba uznać obecny stan za nienormalny. Każdy młody człowiek jest w pewnym sensie buntownikiem, reformatorem, marzycielem. Jeśli to obecnie nie znajduje wyrazu w życiu, to znak, że te wszystkie dążenia mło-

dzież w sobie tłumi. Tym się może tłumaczyć zbytnie zainteresowanie się zabawami, bo to tylko młodzież łatwo akceptuje z obecnych czasów. Ta jednostronność jest przyczyną wielu schorzeń. Mimo to jest w tej młodzieży dużo patriotyzmu, 90% nie chciałoby zmienić swego obywatelstwa. Mamy więc tutaj do czynienia z wielką powściągliwością i ostrożnością. Oprócz tego ujawnia się u tej młodzieży dużo realizmu w ocenie obecnego świata i jego położenia. Mocno podkreśla młodzież prawo do swobody przekonań politycznych i demokracji, którą rozumie między innymi jako wolność obywatelską. Ujawnia się także pozytywny stosunek do życia rodzinnego, choć często widać brak przygotowania do niego i za niski poziom poczucia odpowiedzialności.

Tak się przedstawia w świetle dostępnych nam wyników ankiet oblicze duchowe młodej wsi polskiej. Czy ta młoda wieś jest wartościowsza od starszej czy gorsza, trudno dziś jeszcze powiedzieć, jedno tylko można stwierdzić, że jest na wielu odcinkach inna. Zresztą proces przemian nie jest bynajmniej zakończony.

Ks. Ignacy Tokarczuk

WYKORZYSTANE POZYCJE BIBLIOGRAFICZNE

Bieńkowski Ludomir, *Przemiany struktury agrarnej wsi od XVIII do połowy XX wieku*, Lublin 1959 r.
Chałasiński Józef, *Młode pokolenie chłopów*, Warszawa 1938.
Ciupak Edward, *Kultura religijna wsi*, Warszawa 1961.
Ciupak Edward, *Parafia*, Warszawa 1961.
Gałaj Dyzma, *Aktywność społeczno-gospodarcza chłopów*. Warszawa 1961.
Gałęski Bogusław, *Społeczna struktura wsi*, Warszawa 1962.
Kamiński Antoni, *Dążenia życiowe współczesnej młodzieży na tle przemian w kulturze*, „Zeszyty Naukowe K. U. L.", IV, 1961.
Kuczyński Józef, *Postawy światopoglądowe chłopów*, Warszawa 1961.
Kramer Teodor, *Przemiany rynku wiejskiego w związku z procesem industrializacji*, Poznań 1961.
Nowakowski Stefan, *Przeobrażenia społeczne wsi opolskiej*, Poznań 1960.
Nowakowski Stefan, *Adaptacja ludności na Śląsku Opolskim*, Poznań 1957.
Piasny Janusz, *Spożycie ludności wiejskiej na tle przemian społeczno-gospodarczych w Polsce Ludowej*, Poznań 1961.
Prandota Wiktor, *Stare i nowe w rolnictwie francuskim, niemieckim i polskim*, W-wa 1961.
„Rocznik statystyczny za rok 1960", Warszawa 1961.
Tepicht Jerzy, *Doświadczenia i perspektywy rolnictwa*, Rychlik Tadeusz. *Problemy rozwoju PGR*, Warszawa 1961.
Tworzenie się nowego społeczeństwa na Ziemiach Zachodnich, Praca zbiorowa, Poznań 1961.
„Wieś współczesna", miesięcznik, ostatnie roczniki.
„Więź", miesięcznik, nr 6 — 1960 r. numer poświęcony sprawom wsi.

ANDRZEJ WOŹNICKI T. CHr.

RUCH MIGRACYJNY A KATOLICKA NAUKA O INTEGRACJI

1

Zagadnienie migracji stało się obecnie jednym z centralnych problemów życia międzynarodowego. Ks. kardynał Mimmi w liście skierowanym do biskupów włoskich pisał: „Zagadnienie migracji już odtąd zdaje się przeniknęło do sumienia współczesnego świata i stanowi jeden z jego charakterystycznych aspektów". Ze swej strony zaś papież Pius XII oświadczył: „Kościół poczuwa się poważnie do obowiązku zajmowania się problemem migracji".

Co to jest migracja i jakie są jej główne rodzaje i postacie?

Pojęcie migracja jest pojęciem nadrzędnym w stosunku do wszelkich ruchów ludnościowych i występuje w dwojakiej formie: migracji wewnętrznej i migracji zewnętrznej. Migracja wewnętrzna oznacza przemieszczenie ludności z jednych okolic do innych w łonie tego samego narodu, a nawet tego samego okręgu, a w szczególności ze wsi do miast, i z okolic górskich do dolin, opuszczonych przez innych. Migracja zewnętrzna natomiast oznacza definitywną i całkowitą zmianę danego kraju i określonego narodu. Migracja zewnętrzna zawiera z kolei dwa pojęcia: pojęcie imigracji i pojęcie emigracji. Imigracja oznacza napływ obcej ludności, czyli przybycie obcych osadników do jakiegoś kraju z zamiarem stałego osiedlenia się. Emigracja oznacza zaś ruch wychodźstwa z kraju, czyli całkowitą zmianę dotychczasowego miejsca pobytu i zerwanie z więzami dotychczasowego środowiska społecznego.

Główne założenia katolickiej nauki o ruchu migracyjnym opiera Nauczycielski Urząd Kościoła na trzech podstawowych zasadach:

1 — jedności rodzaju ludzkiego.
2 — ogólnego przeznaczenia dóbr naturalnych świata;
3 — kulturalnego przenikania narodów [1].

---

[1] Por. Ks. Kardynał Mimmi, *List do Biskupów Ordynariuszy Italii z okazji Narodowego Dnia Emigracji 1960 roku*, France-Migrations.

Jedność rodzaju ludzkiego wynika z identyczności natury wszystkich ludzi. Wspólna natura wszystkich ludzi tworzy duchową jedność o niezliczonych więzach, które, począwszy od handlu do kultury, jednoczą ze sobą wszystkich ludzi i poszczególne ich grupy. W naturze bowiem każdego człowieka istnieje pragnienie nawiązania kontaktów z innymi ludźmi i tworzenia wespół z nimi coraz to wyższych grup społeczności ludzkiej. Cnota sprawiedliwości społecznej zmusza jednostki i małe organizacje do zakładania instytucji, potrzebnych dla dobrobytu wszystkich i obowiązuje całą ludzkość do wysiłku dla odpowiedniego rozwiązania sprawy współpracy międzynarodowej. Rozwój techniki, gwałtowna urbanizacja i tragiczna świadomość powszechnego zagrożenia bytu ludzkiego przez możliwość zaistnienia wojny termojądrowej — oto niektóre przyczyny, które pogłębiają wśród ludzi współczesnych społeczną świadomość jedności i poczucie odpowiedzialności za losy rodzaju ludzkiego. W dziedzinie zaś nadprzyrodzonej społeczna świadomość jedności wszystkich ludzi została w szczególny sposób podkreślona przez Kościół w dogmacie o Mistycznym Ciele Chrystusa i w prawdzie, że wszyscy ludzie zostali odkupieni przez Ofiarę Krzyża.

Z faktu jedności rodzaju ludzkiego wypływa prawo ogólnego przeznaczenia dóbr materialnych dla wszystkich ludzi. Papież Jan XXIII w pierwszej swojej Encyklice *Ad Petri Cathedram* pisze: „Bóg stworzył ludzi nie wrogami, lecz braćmi; dał im ziemię, by uprawiali ją w znoju, aby wszyscy cieszyli się z jej płodów i mieli to wszystko, co jest niezbędne do utrzymania i zaspokojenia potrzeb życiowych. Różne narody zaś są niczym innym jak społecznościami ludzi, to jest braćmi. Dążyć powinny one w jedności braterskiej nie tylko do własnych celów, lecz także do dobra powszechnego całej społeczności ludzkiej".

Prawo ogólnego przeznaczenia dóbr kieruje poszczególną własność dla dobra ogólnego w ten sposób, że posiadane bogactwa mają przynosić jak największy pożytek dla całej społeczności ludzkiej. W Encyklice *Summi Pontificatus* mówił papież Pius XII o ziemi, jako o miejscu zamieszkania wszystkich ludzi, którzy posiadają naturalne prawo korzystania w równym stopniu z wszystkich bogactw doczesnych dla pełnego rozwoju własnego życia. W *Certum Laetitiae* zaś oświadcza: „Sprawą najwyższej wagi w całej kwestii socjalnej jest możliwość korzystania przez wszystkich ludzi w równej mierze z dóbr stworzonych przez Boga... Bogu nie podoba się to, że jedni mają bogactwa nadmierne, a inni są w takich trudnościach, że brakuje im nawet rzeczy najpotrzebniejszych do życia". Wreszcie na innym miejscu Pius XII mówi: „Jedność wszystkich narodów domaga się wyrównania tych ra-

żących nierówności w standarcie życiowym i to zarówno w odniesieniu do inwestycji kapitału jak i wynagrodzenia ludzkiego trudu..."

Życie gospodarcze jest podłożem rozwoju kulturalnego: „Życie gospodarcze — mówił Pius XII do przedstawicieli handlu światowego — to życie społeczne. Istotnym celem życia gospodarczego, dla którego mobilizuje ono wszystkie siły jednostek, jest zapewnienie wszystkim członkom społeczeństwa pewnego standardu życiowego, potrzebnego do rozwoju kulturalnego". Rozwój kultury poszczególnych narodów potęguje się poprzez wzajemne przenikanie i wymianę wartości duchowych. Kulturalne bowiem przenikanie narodów sprawia, że warunki geograficzne, biologiczne i historyczne określają płodność różnych cywilizacji, realizują niektóre z nieograniczonych możliwości człowieka, a przez to wzbogacają całą ludzkość. Spotkanie najróżnorodniejszych cywilizacji powoduje też spotkanie kultur znajdujących się na nierównych stopniach rozwoju.

W oparciu o wyżej wymienione zasady Kościół Katolicki głosi naturalne prawo wszystkich ludzi do swobodnej migracji. Bariery stawiane migracji ludnościowej z przyczyn nieproporcjonalnych ocenia się jako wykroczenie przeciwko cnocie sprawiedliwości. Chrześcijańska cnota sprawiedliwości zmusza jednostki i poszczególne organizacje społeczne do udzielenia pomocy potrzebującym, a także dopuszczenia ich do udziału w użytkowaniu dóbr naturalnych dla zdobycia odpowiednich warunków egzystencji. Swobodny ruch migracyjny pozwala nieraz samorzutnie rozwiązać cały szereg problemów społecznych i ekonomicznych. Przenoszenie się ludzi z kraju do kraju pomaga do rozwiązania problemu przeludnienia i to w różnoraki sposób. Rodziny gnębione kryzysem gospodarczym w swoim kraju, mogą znaleźć inne miejsce pracy i zdobyć odpowiednie warunki życia. Kraje, cierpiące na chroniczne bezrobocie i nadmiar sił nie zatrudnionych w produkcji, mogą w ten sposób rozładować wewnętrzne napięcie w życiu społeczno-ekonomicznym i przyspieszyć utworzenie właściwego kapitału w swoim kraju. Wreszcie ruch migracyjny pozwala rozwiązać szereg konfliktów natury moralnej. Znamienne są słowa Jana XXIII: „Z wielką przyjemnością widzimy i oceniamy wysiłki różnych narodów w tej ważnej sprawie, ich inicjatywy, mające na celu jak najszybsze rozwiązanie tych doniosłych problemów. Wszystko to — mamy tego niezłomną nadzieję — przyczyni się nie tylko do rozszerzenia i ułatwienia wjazdu emigrantów, lecz również do szczęśliwego zjednoczenia rodziców z dziećmi przy tym samym ognisku rodzinnym. Taka odbudowa jedności rodzinnej służyć będzie oczy-

wiście dla dobra samych emigrantów, dla ich religii, obyczajów, dobrobytu ekonomicznego, jak również przyniesie pożytek narodom udzielającym im gościny".

2

Ruch migracyjny w świecie współczesnym jest bardzo złożony i zawiera w sobie nie tylko zmianę w warunkach życia ludności migracyjnej, ale również poważne przemiany ludzkie i duchowe, z których Kościół musi zdawać sobie sprawę [2].

Ruch migracyjny napotyka na dwie zasadnicze przeszkody i trudności:

1 — izolacjonizm ludności napływowej;

2 — integryzm ludności miejscowej;

Przezwyciężenie tych trudności widzi Kościół w integracji. Jedynie integracja, która była tematem obrad ostatniego Międzynarodowego Kongresu Migracyjnego w Ottawie (21—25 VIII. 1960) [3], jest w myśl nauki społecznej Kościoła właściwym rozwiązaniem wszystkich trudności, na jakie napotyka ludność migracyjna i jedynie ona może zapewnić prawidłowy przebieg ruchu migracyjnego w świecie.

Co to jest integracja i jakie są jej główne właściwości? Katolicka nauka społeczna o migracji wyprowadza pojęcie integracji z następujących zasad:

1 — zasady pluralizmu życia społeczno-kulturalnego,

2 — zasady wolności osobistej imigranta,

3 — zasady dążenia do jedności i wspólnoty,

4 — zasady zachowania porządku społecznego.

W oparciu o te zasady można integrację określić jako dynamiczny proces, który dąży do scalenia różnorodnych elementów życia społeczno-kulturalnego w pewną harmonijną całość, przy równoczesnym zachowaniu osobistej wolności imigrantów — przestrzegania istniejącego porządku [4]. W „Bilan du Monde" 1958—1959 czytamy: „Integracja oznacza, że emigrant wypełnia w swym otoczeniu wszystkie swe czynności (fizyczne, umysłowe, moralne)

---

[2] Ks. Kardynał Dominik Tardini, *List na XVII Tydzień Społeczny Katolików Italii w Reggio de Calabre 1960.*

[3] Materiały z obrad Kongresu ukazały się w Księdze Pamiątkowej pt. *Integration of the Catholic Immigrant*, International Congres Ottawa 1960, wydawca: International Catholic Migration Commission, Geneva, Switzerland.

[4] Por. Anthony Paplauskas-Ramunas, *The Fundamental Principles of Integration*, ibidem, s. 125—130.

bez wyrzeczenia się siebie i bez okazywania się elementem obcym".

Integracja jest wewnętrznie złożona i możliwa jest jedynie przy świadomej współpracy obu stron. Wzajemne bowiem przystosowanie się ludności imigracyjnej i miejscowej wynika z obopólnego poznania się i zrozumienia. Jedynie w atmosferze pełnego zaufania i wzajemnej życzliwości może nastąpić wymiana wzajemnych wartości i wzbogacenie osobistego życia.

Tak pojęta integracja prowadzi do „wychowania pełnego człowieka" (Pius XII). Celem bowiem każdej integracji jest dobro poszczególnego człowieka i jego osobiste szczęście. Człowiek, jako osoba i jako jednostka, jest jedynie prawdziwie godnym i właściwym przedmiotem planowania migracyjnego. „Żaden inny czynnik — pisze G. M. Crennan — jak bezpieczeństwo narodowe, ekspansja ekonomiczna itp., lecz tylko jeden, wielki i wartościowy ludzki czynnik człowieka musi stać na pierwszym miejscu w całym planowaniu migracyjnym. Rządom należy przypomnieć i dać do zrozumienia, że nie służą „sprawie", lecz człowiekowi: najwyższym przedmiotem ludzkiego studium jest CZŁOWIEK[5].

Integracja realizowana we właściwy sposób, pozostawia imigrantowi nietknięte prawo do osobistego myślenia i pracy: pozostawia mu poczucie własnej odpowiedzialności i dodaje sił jego staraniom, by polegać na sobie samym[6].

Integracja ma stopniowo prowadzić nowego przybysza do zaślubienia mentalności i sposobu bycia nowej społeczności. Społeczeństwo przyjmujące imigrantów musi pamiętać o tym, że przybysze posiadają także wiele wartości do zaofiarowania nowej społeczności[7]. Znamienne są tu słowa ks. Arcybiskupa Lamy — Przewodniczącego Komisji Episkopatu Francuskiego dla Spraw Migracyjnych — które wypowiedział na Kongresie Duszpasterzy Emigracyjnych w Metzu (kwiecień 1961): „Umysł tylko powierzchowny, zatrzymując się na pozorach, mógłby sądzić, że kraj przyjmujący emigrantów jest dla nich dobroczyńcą, dającym chleb i pracę bezrobotnym. Rzeczywiste i głębsze poznanie zagadnienia zmusza nas do stwierdzenia, że emigrant więcej wnosi do kraju, niż od niego bierze. Jakie byłoby np. nasze wydobycie węgla, nasze budownictwo, a nawet nasze rolnictwo bez pracy obcokrajowców? Idąc dalej niż ten pogląd czysto materialny i ekonomiczny, gdy oceniać będziemy wartości duchowe, bezsprzecznie

---

5 *ibidem*, s. 184.
6 *ibidem*, s. 181—182.
7 „France-Migrations", 25 (1961).

musimy powiedzieć, że swoimi zwyczajami, swym osobistym podchodzeniem do spraw, swym ogólnym życiem, emigrant wnosi poważny wkład do ducha francuskiego, którego geniusz umiał zawsze przyswoić sobie zewnętrzne wartości"[8].

Właściwy proces integracji ludności imigracyjnej dokonuje się w następujących etapach:

1 — zachowanie tego, co jest najlepsze w ich religijnych i narodowych tradycjach;

2 — przyjęcie tego, co jest najlepsze w ich nowym otoczeniu, oraz

3 — zjednoczenie ich dawnego dziedzictwa kulturalnego z nowo nabytą kulturą.

Integracja więc w rozumieniu katolickim polega na wytworzeniu w świadomości imigranta harmonii kultury chrześcijańskiej, narodowej i tej społeczności, wśród której aktualnie emigrant przebywa.

Katolickie rozumienie integracji nie ma nic wspólnego z pojęciem adaptacji czy asymilacji. Asymilacja bowiem czy adaptacja polega na przeistoczeniu imigrantów na obywateli nowej społeczności, bez możliwości zachowania ich własnej odrębności narodowej czy kulturalnej. Tak rozumiana adaptacja i asymilacja sprzeciwia się katolickim zasadom pedagogiki i teologii pasterskiej oraz posiada według wyrażenia ks. Bpa Schmitta „posmak kolonializmu[9].

Na proces integracji wpływają dwa podstawowe czynniki: rodzina i przygotowanie zawodowe. Papież Jan XXIII na XXI Sesji Międzynarodowego Komitetu dla Spraw Migracji Europejskiej oświadczył: „Ruch migracyjny pociąga za sobą bardzo często bolesne podziały. Dlatego też należy gorąco zachęcać i popierać każdą próbę w nawiązywaniu zerwanych więzów. Zjednoczenie rodzin jest jednym z podstawowych czynników moralnej integracji emigranta w przybranym kraju. Znamy dobrze trudności jakie sprawia to zagadnienie, lecz popieranie odbudowy ogniska rodzinnego ułatwia w znacznym stopniu wszczepienie emigranta w życie społeczne gościnnego kraju. Jak długo emigrant pozostaje w izolacji od swoich najbliższych sprawia wrażenie wykorzenionego; zjednoczony natomiast z żoną i dziećmi stanowi element pozytywny w życiu społecznym... Niemniej godne poparcia i zachęty są Wasze poczynania, by zapewnić emigrantom przygotowanie zawodowe, tak nieodzowne do szczęśliwego powodzenia na

---

[8] *ibidem.*

[9] *ibidem.*

emigracji. Zawodowe przygotowanie bowiem pozwala na lepszą adaptację emigranta do warunków ekonomicznych w danym kraju i umożliwia pełny rozwój jego osobowości z zachowaniem jego osobistej godności"[10].

3

W dziedzinie czysto ludzkiej integracja odbywa się z mniejszymi trudnościami, lecz w dziedzine religijnej wymaga ona poważnego wysiłku zrozumienia wiary i dobrej woli w służbie Bożej. Dramat religijny emigranta polega na fakcie, że pozbawiony jest często odpowiedniej formacji religijnej i moralnej. Troska Kościoła o emigranta idzie w tym kierunku, aby odpowiednio przygotować go do nowej rzeczywistości. Po tej linii idzie również nauka Piusa XII zawarta w jego konstytucji Apostolskiej *Exsul Familia.*

Z ruchem migracyjnym związane bywa groźne i niebezpieczne zjawisko wykorzenienia emigrantów z tradycji rodzimych zarówno w dziedzinie życia religijnego i moralnego, jak i w dziedzinie życia narodowego i kulturalnego. Wystarczy przypomnieć historię walk, jakie musiała i nadal musi staczać emigracja polska w obronie własnego języka i tradycji narodowych. W życiu religijnym walki te prowadziły nieraz do smutnych następstw w postaci tworzenia się sekt narodowych (np. Hodurowcy w Ameryce), które na swoje usprawiedliwienie wysuwały zarzut, że Stolica Apostolska odmawia Polakom prawa do opieki duszpasterskiej w języku ojczystym. Obecnie w świetle Konstytucji Apostolskiej *Exsul Familia* posądzanie Stolicy Apostolskiej o popieranie tendencji nacjonalistycznych w krajach emigracyjnych wygląda na poważne nieporozumienie i anachronizm.

Kościół zawsze występował przeciw wszelkim przejawom imperializmu państwowego, jak i przeciw roszczeniom wybujałego nacjonalizmu, i bronił praw emigranta do własnej tradycji narodowej.

Katolicka pedagogika społeczna silnie podkreśla potrzebę „przywiązania do tradycji przodków" i konieczność uwzględniania w pracy duszpasterskiej nad emigrantami charakterystycznych cech narodowościowych danej grupy społecznej. Przywiązanie bowiem do własnej tradycji i świadomość własnej odrębności narodowej jest jednym z „czynników niezbędnych dla zdrowej pełni człowieczeństwa" i jest jednym z „podstawowych skład-

[10] „Osservatore Romano", 8. V. 1960.

ników społeczności ludzkiej". Oderwanie zaś od tradycji w dziedzinie kulturalnej, społecznej i religijnej prowadzi według słynnego określenia Waltera Lippmanna do „stanu chronicznego zdziecinnienia".

Badania socjologii amerykańskiej nad psychologią ludności imigracyjnej, która zerwała z własną tradycją narodową, wskazują na katastrofalne skutki dla ich życia społecznego i religijnego. Socjologia ta mówi otwarcie o „agonii psychicznej", o „moralnym załamaniu się", o „socjalnych krzywdach", o „kompleksie niższości", o „dezintegracji rodziny" itp. Badania nad przestępczością małoletnich wykazały, że wskaźnik zbrodni wszelkiego rodzaju przestępstw, jest znacznie wyższy u dzieci imigrantów, aniżeli u innych. Przyczynę tego groźnego zjawiska upatruje się najczęściej w kontraście, jaki zachodzi w świadomości młodego pokolenia imigrantów między zasadami postępowania odziedziczonymi z ojczyzny ich rodziców, a zasadami postępowania społeczeństwa nowej ojczyzny. „Okazja konfliktu — pisze Dr Jerzy Zubrzycki, profesor Uniwersytetu w Canberra (Australia) — rodzi się wtedy, gdy dzieci wychowane w domu imigranta zrywają ze starymi tradycjami, zanim zdobyły i przyswoiły sobie nowe zasady i wzory postępowania. Rodzice-imigranci, którzy doszli do dojrzałości w swej dawnej ojczyźnie, przywykli do tego stopnia do swych ojczystych zasad postępowania, że przynajmniej silniejsze jednostki nie dochodzą do poważniejszych załamań. Lecz ich dzieci, wychowane już w obcym kraju, poznają dwojakie, często sprzeczne ze sobą zasady postępowania, pochodzące z dwóch autorytatywnych, lecz różnych źródeł. W tych okolicznościach niektóre dzieci tego drugiego pokolenia, które nie wypracowały jeszcze w sobie wystarczająco silnego osobistego oporu przeciw przestępczości, nie wytrzymują trudności możliwych załamań ekonomicznych, wybujałości wieku młodzieńczego lub innych czynników" [11]. Znany kanadyjsko-amerykański socjolog Mac Iver, wskazując na marginesową pozycję społeczną pokolenia imigranckiego, zwraca uwagę „na trudny stan przejściowy, w którym młodsze pokolenie, widząc postępowanie swych rodziców wyśmiane i odrzucone w szerszym społeczeństwie, do którego sami wchodzą dzięki szkole, pracy a nawet zabawie, buntuje się przeciw tradycjom rodzinnym i dotychczasowej bezpośredniej kontroli społecznej, a jeszcze nie zdobyło opanowania i dyscypliny wynikającej z doświadczenia. O takim stanie zamieszania można przynajmniej wnioskować z wysokiego wskaźnika przestępczości w tych grupach" [12].

---

[11] *The Social Integration of Immigrants in Australia*, dz. cyt, s. 364.
[12] *ibidem*, s. 365.

Imigrant znajdując się w obcym środowisku potrzebuje towarzystwa swoich współziomków, ludzi, którzy rozumieją jego przeszłość i mówią jego językiem czy dialektem. Taka sytuacja zapewnia nowoprzybyłym emigrantom poczucie bezpieczeństwa i świadomość własnej wartości. Każde usiłowanie zburzenia tego normalnego środowiska może według opinii psychiatrów amerykańskich spowodować zaburzenia umysłowe, alkoholizm, lub nawet doprowadzić do samobójstwa. Celem uniknięcia tych następstw wysuwa się postulat tworzenia specjalnych kolonii migracyjnych. Tego rodzaju zgrupowania imigranckie, choćby posiadały charakter przejściowy, są dla imigrantów pierwszą przystanią po ich przybyciu do nowego kraju. Imigranci w poszczególnych koloniach narodowościowych mają okazję stopniowo oswoić się z nowymi warunkami społeczno-ekonomicznymi, a tym samym powoli dążyć do całkowitego usamodzielnienia się w nowym otoczeniu [13].

Kościół katolicki aby uchronić emigrantów od tych wszystkich niebezpieczeństw, otacza ich szczególną opieką. W Konstytucji Apostolskiej *Exsul Familia* Pius XII podkreśla, że „należy otoczyć emigrantów szczególną troską i czułą opieką Kościoła, by podtrzymać obyczaje i zachować nieskażoną wiarę ich ojców". Opieka duchowa nad emigrantami ma być według przepisów Kościoła sprawowana za pośrednictwem kapłanów tej samej narodowości i języka. W tym celu już Sobór Lateraneński IV wydał w roku 1215 specjalną uchwałę: „Ponieważ w różnych częściach tego samego obszaru czy też terenie tej samej diecezji mieszkają razem ludzie o różnych językach, chociaż o tej samej wierze, przy rozmaitych obrzędach i zwyczajach, dlatego stanowczo nakazujemy, aby biskupi tychże obszarów czy diecezji postarali się o odpowiednich księży, którzy by sprawowali święte obrzędy i udzielali sakramentów świętych z uwzględnieniem różnic językowych, nauczając tak słowem jak i przykładem". Uchwała Soboru Lateraneńskiego istnieje po dzień dzisiejszy w Prawie Kanonicznym, które w kan. 216 § 4 pozwala za specjalnym indultem Stolicy Apostolskiej tworzyć parafie narodowościowe. Konstytucja Apostolska *Exsul Familia* sankcjonując Najwyższym Autorytetem Kościoła przepisy prawne normujące problemy duszpasterstwa emigracyjnego, znacznie poszerza dotychczasowe przywileje i daje emigrantom pełną swobodę zwrócenia się w sprawach religijnych do własnych duszpasterzy emigracyjnych [14].

Wychowanie etyczno-moralne emigranta zostaje w życiu reli-

---

[13] *Ibidem.*

[14] Por. Ks. Acybiskup G. Ferreto, *The Integration of Catholic Immigrants according to the Apostolic Constitution „Exsul Familia"*, tb., s. 81.

gijnym podniesione do wartości nadprzyrodzonej. Teologia katolicka wychodząc z założenia, że każdy chrześcijanin to pielgrzym Absolutu, silnie podkreśla duchowe przeznaczenie emigracji. Każdy emigrant ma wyrobić w sobie przeświadczenie, że „człowiek, chociaż ma wolny wybór, pozostaje w ostateczności bezdomny, a trwałą ojczyznę znajduje tylko w odkupującej Miłości Boga", że „swe przesiedlenie, swą integrację ma przyjmować za to, czym jest w rzeczywistości, a mianowicie etapem na drodze do swego ostatecznego przeznaczenia, do Boga [15]. Duchowe przeznaczenie emigracji jest silnie podkreślone również w Objawieniu; wystarczy wspomnieć o mistycznym powołaniu Abrahama do Ziemi Obiecanej (Gen 12, 1), o wędrówce narodu wybranego do Palestyny, o niewoli babilońskiej i tęsknocie wygnanych Żydów za Jerozolimą (Ps 137) Pismo Święte wyraża szczególną troskę o los emigrantów i na wielu miejscach podaje szczegółowe przepisy postępowania wobec nich (por. Deutr 10, 19; Levit 19, 34; Efez 2, 19 itd.). Pierwsze słowa Konstytucji Apostolskiej Piusa XII wskazują na Świętą Rodzinę, jako na wzór wszystkich wychodźców. Każdy emigrant katolicki jest w myśl nauki Kościoła apostołem prawdy Chrystusowej i świadkiem uniwersalizmu chrześcijańskiego. Pierwiastki religijne i moralne, jakie przynosi ze sobą emigrant do nowego kraju wzbogacają życie społeczno-religijne danej społeczności.

Andrzej Woźnicki T. Chr.

---

[15] Crennan, dz. cyt., s. 184—185.

STEFAN PAPP

AKADEMIA PIĘKNYCH ILUZJI

Zabierając głos na życzenie redakcji „Znaku" w dyskusji o szkolnictwie wyższym — w tym wypadku szkolnictwie plastycznym — wybieram z tego skomplikowanego zjawiska trzy problemy: 1. przygotowanie przyszłych twórców do samodzielnej pracy i kształcenie fachowców z różnych dyscyplin sztuki użytkowej, 2. połączenie szkolnictwa artystycznego ze szkolnictwem ogólnym, 3. problem adekwatności studiów do potrzeb i poszukiwań współczesnej sztuki. Wydaje się, że dotychczasowa forma szkolnictwa plastycznego jest w wielu wypadkach błędna, szkodliwa i anachroniczna i dlatego warto na ten temat dokonać szerokiej i szczerej wymiany poglądów. Być może niektóre tezy tego artykułu będą zbyt gwałtowne lub zbyt uproszczone — swoją wypowiedź traktuję dyskusyjnie, świadomy tego, że mogę się mylić. Może się też zdarzyć, że będę wywalał „otwarte drzwi", ponieważ o brakach szkolnictwa artystycznego mówi się dużo, czas jednak te prywatne narzekania podnieść do rangi publicznej dyskusji, w której nie powinno zabraknąć głosów bezpośrednio zainteresowanych artystów i psychologów, socjologów, filozofów, estetyków.

PROBLEM SZEWCA

Szkolnictwo plastyczne jest niezwykle bogato rozbudowane pod względem zarówno ilościowym jak i profilowym. Istnieje kilka rodzajów szkół średnich i wyższych zajmujących się kształceniem — jak to się popularnie mówi — „plastyków". Licea sztuk plastycznych i licea technik plastycznych, wyższe szkoły sztuk plastycznych i akademie sztuk pięknych. Już różnice w nazwach wskazują na charakter tych uczelni. I tak licea technik plastycznych uczą przede wszystkim rzemiosła artystycznego, licea plastyczne — w zasadzie przedmiotów ogólnokształcących z dodatkiem sztuki, a właściwie nie bardzo wiadomo o co tam chodzi, wyższe szkoły sztuk plastycznych konsekwentnie kontynuują fachowe wykształcenie plastyczne, a akademie specjalizują się w fa-

brykowaniu „geniuszy". Oczywiście, w ramach tego podziału zadań zdarzają się różne niespodzianki i absolwent WSSP zdradza nagle ciągoty do pracy czysto artystycznej, zapominając o swojej „profesji" architekta wnętrz, a dyplomowany artysta malarz zaraz po studiach przyjmuje pracę plastyka przemysłowego. Te pomyłki, albo spóźnione odkrycia własnych zamiłowań zdarzają się dość często, ale na to trudno poradzić. Gorzej jeżeli już same studia artystyczne układają się w ślepą uliczkę, praktycznie uniemożliwiając właściwy rozwój studenta.

Problem wyraźnego sprofilowania uczelni artystycznych o charakterze zawodowym został częściowo rozwiązany i wydaje się, że podział ten jest słuszny, uwzględniono nawet pewne właściwości regionalne np. w Łodzi WSSP kształci przede wszystkiem plastyków-włókniarzy, a we Wrocławiu ceramików. Nierozwiązanym problemem są natomiast — moim zdaniem — uczelnie typu akademickiego: ASP w Warszawie i w Krakowie. Uczelnie te posiadają obok wydziałów rzeźby, grafiki i malarstwa również po kilka wydziałów „użytkowych" jak — konserwacja, scenografia, architektura wnętrz, włókiennictwo, ceramika. Na tych wydziałach studenci uczą się „fachu", rzemiosła — ale z braku specjalistycznego zaplecza ich wiedza i doświadczenie zawodowe nie mogą być zbyt imponujące. Wiadomo przecież, że przygotowanie studenta do pracy w wielkim, nowoczesnym przemyśle wymaga nie tylko kontaktu z nowoczesną techniką i potrzebami produkcji, ale również uzupełnienia podawanej przez profesorów wiedzy artystyczno-rzemieślniczej wiedzą techniczną specjalistów, inżynierów, konstruktorów i majstrów. Wiadomo również, że koncentracja kierunków zawodowych w poszczególnych uczelniach ułatwia właściwe zorganizowanie potrzebnych pracowni, warsztatów i kontaktów z przemysłem, nie mówiąc już o kadrze fachowców-pedagogów. Wrocławska WSSP to ogromny kombinat ceramiczny, przy którym „wydziały ceramiki" akademii przypominają średniowiecze. Czy jest więc słuszne, utrzymywanie wydziałów „użytkowych" przy akademiach, jeżeli nie można im zapewnić odpowiedniego wyposażenia technicznego i naukowego? Czy nie byłoby prościej, korzystniej kierować studenta do uczelni specjalistycznych, mających wszelkie potrzebne urządzenia i warunki dobrego przygotowania go w wybranym kierunku studiów? Można na to pytanie odpowiedzieć w ten sposób: „student ma prawo poznać różne dyscypliny artystyczne, a tzw. wydziały «użytkowe» nie zawsze są wydziałami *sensu stricto* lecz mogą być również tylko pracowniami, uzupełniającymi techniczne umiejętności studenta". Zgoda, ale dlaczego ten, interesujący się np. ceramiką student nie może pojechać na kilka miesięcy praktyki do Wrocławia?

Nawet jeśli nie chce zostać zawodowym ceramikiem, to i tak więcej skorzysta podczas tej praktyki w ośrodku specjalistycznym, niż w miejscowej, mizernej pracowni. Powie ktoś — „bzdura! dzisiaj malarstwo przestało być malarstwem, rzeźba tylko rzeźbą — artysta posługuje się różnymi technikami, powstają dzieła złożone z różnych rodzajów warsztatowych, z różnych materiałów, przy zaangażowaniu różnych technik plastycznych". Właśnie w imię tych skomplikowanych potrzeb współczesnej plastyki toczy się ten bój. Chyba nie trzeba się rozwodzić nad zaletami pedagogicznymi dobrze zorganizowanych zakładów naukowych. Zarówno student jak i pedagog, mając do dyspozycji nowoczesne urządzenia, warsztaty, laboratoria, pomoce naukowe mogą swoją współpracę oprzeć na bazie prawdziwie naukowej, zgodnej z wymaganiami współczesnego życia. Prymitywne warunki studiów na niektórych wydziałach czy w pracowniach specjalistycznych praktycznie nie spełniają stawianych postulatów: student nie dowiaduje się wiele ani o warsztacie, ani o technice i rzemiośle interesującej go dziedziny. A takie chałupnicze metody nauczania różnych technik plastycznych pokutują do dziś na akademiach i nie wydaje się, aby coś miało się w tym zakresie zmienić.

Dlatego pierwszy wniosek jaki się tu nasuwa, to potrzeba wyraźnego sprofilowania zakładów naukowych, zajmujących się technikami plastycznymi i rzemiosłem artystycznym. Chodzi o utworzenie szkół specjalistycznych, doskonale przygotowanych do nauczania określonego zawodu i zapewnienia tym szkołom wszystkiego, co jest niezbędne w opanowaniu wiedzy fachowej i odpowiedniego doświadczenia. Nie produkujmy „półfabrykatów", ludzi niedojrzałych do pracy zawodowej — to nikomu się nie opłaca. Współczesność wymaga od plastyka „użytkowca" wiedzy, jakiej w żaden sposób nie może już zdobyć w tradycyjnych pracowniach, w kameralnych warunkach akademii. Oczywiście, propozycja, którą tu wysuwam, nie jest nowa, uważam jednak, że proces tworzenia zakładów specjalistycznych przebiega zbyt wolno i nie zawsze konsekwentnie. Błędna jest również, moim zdaniem, dotychczasowa forma studiów plastycznych. Student jest „przypisany" do uczelni jak chłop pańszczyźniany do ziemi i nie ma możliwości samodzielnego poszukiwania nauki w sposób, który jemu odpowiada. Np. student z wydziału architektury wnętrz nie może sobie pozwolić na to, aby na jakiś czas pojechać do innej uczelni i zapoznać się z zagadnieniami np. ceramiki architektonicznej, albo przejść praktykę na wydziale tkaniny artystycznej. Rygor administracyjny, system egzaminów, kolokwiów i zaliczeń jest zdecydowanie anachroniczny w stosunku do potrzeb adepta

plastyki przemysłowej, użytkowej. Dlatego mówiąc o szkołach specjalistycznych, trzeba również pamiętać o udostępnieniu studentom tych doskonale wyposażonych zakładów dla odbycia praktyki pod okiem fachowców i specjalistów wysokiej klasy. Student musi szukać, szperać, nawet błądzić — ryzykować. W ten sposób przyjmuje odpowiedzialność za siebie, uzyskuje większą operatywność, a także możliwości samodzielnego wyboru miejsca i kierunku studiów. Przy tak ograniczonych wyjazdach zagranicznych, niech przynajmniej podróże po kraju pozwolą rozszerzyć doświadczenia i wiedzę zawodową absolwentów szkół plastycznych.

Dotychczasowa forma studiów plastycznych wydaje się błędna jeszcze z innych względów. Ustalony na sześć lat czas studiów nie zawsze pokrywa się z bardzo różnymi potrzebami. Studenci najczęściej nie mieszczą się w tym rygorystycznym harmonogramie, jedni „dojrzewają" wcześniej, inni mają trudności, albo chcieliby poszerzyć zakres wiedzy o dodatkową dyscyplinę artystyczną a zerwanie kontaktu z uczelnią uniemożliwia dalsze studia. W innych uczelniach istnieją instytucje specjalizacji, dzięki której absolwenci mogą podwyższać swoje kwalifikacje zawodowe. W plastyce nie ma jakiejś dostępnej dla wszystkich formy specjalizacji. A przecież plastyka użytkowa z każdym dniem rozrasta się i staje się równorzędnym partnerem innych trudnych zawodów. Np. plastyka przemysłowa — dziedzina młoda, u nas mało znana, albo architektura wnętrz, ceramika, konserwacja, włókiennictwo artystyczne — to są zawody ważne i trudne, wymagające dużej wiedzy naukowej i technicznej. Dlatego drugi wniosek dotyczy przekształcenia dyscypliny formalnej studiów plastycznych na dyscyplinę „merytoryczną" z utworzeniem instytucji specjalizacji zawodowej.

A teraz powiem, jak widzę szkolnictwo artystyczne zorganizowane zgodnie z wymogami czasu i interesu studiów plastycznych. Rozproszone niemal po całym kraju licea technik plastycznych kształcą „podoficerów" rzemiosła artystycznego z różnych dziedzin. Kładzie się przy tym nacisk na przygotowanie ucznia do pracy zgodnie z wymogami nowoczesnej techniki i przemysłu. Nie widzę miejsca dla liceów sztuk plastycznych, kierując się tym, że zanikają już warstwy arystokracji i dostojnego mieszczaństwa, które posyłały swoje córeczki i synków do szkoły artystycznej, jako „cudowne dzieci". Licea plastyczne nie dając uczniowi zawodu, nie ucząc rzetelnego opanowania rzemiosła artystycznego, marnują jedynie czas ucznia, zawracając mu przy tym w głowie nadzieją, że może zostać „artystą". Po liceach technik plastycznych mamy wyższe szkoły sztuk plastycznych — są to uczelnie specjalistyczne, ściśle powiązane z przemysłem, życiem gospodarczym

i kulturalnym kraju. Przy WSSP działają placówki naukowe, prowadzi się różne doświadczenia i eksperymenty. Student przebywa tak długo na określonym wydziale, jak długo jest mu to potrzebne, potem zgłasza się do egzaminu końcowego. Student może po skończeniu jednego wydziału studiować dalej na innym wydziale, może też w trakcie studiów odbywać praktykę pomocniczą, uzupełniającą na innych wydziałach. Liczy się nie ustalony z góry czas studiów, ale stopień opanowania przedmiotu. Po ukończeniu studiów absolwent może zgłosić się do specjalizacji, pracując w placówce naukowej, czy przemysłowej, kulturalnej, zgodnie z rodzajem specjalizacji. Czas i stopnie specjalizacji powinny wynikać z charakteru pracy specjalizacyjnej. Po studiach, po ukończeniu specjalizacji — absolwent utrzymuje ścisły kontakt z uczelnią, korzysta z konsultacji fachowych, z pracowni naukowych i laboratoriów, uczestniczy w rozwijającym się stale życiu uczelni.

CZY ARTYSTA MA ŻOŁĄDEK?

Dotąd była mowa wyłącznie o „zawodowym szkolnictwie artystycznym", a co będzie z artystami? Odważę się teraz podnieść „świętokradczą" rękę na dostojny autorytet Akademii Sztuk Pięknych. O mizernych możliwościach szkolenia zawodowego na Akademii już ponarzekałem, pozostaje więc argument „artystyczny", jakim broni się dotychczasowego charakteru i organizacji Akademii Sztuk Pięknych. Najpierw retoryczne pytanie: co to znaczy „być artystą"? Benedetto Croce twierdzi, że człowiek jest wtedy artystą, kiedy tworzy, potem przestaje nim być, do czasu kiedy znowu zajmie się pracą twórczą. Warto jednak zastanowić się nad odpowiedzią, jaką daje życie. Otóż w praktyce „artysta" po akademii jest człowiekiem „bez zawodu" — bez możliwości pracy zarobkowej. No bo gdzie ma pracować absolwent wydziału malarstwa? Mówi się o tym do znudzenia — i nic. Jest rzeczą powszechną, że absolwent ASP, zaraz po opuszczeniu dostojnych murów akademii zaczyna się uczyć zawodu, dochodząc do wniosku, że zmarnował sześć lat — sześć najlepszych lat. Nawet szalenie uzdolniony, nawet geniusz musi z czegoś żyć. A przecież obrazów nie sprzedaje się aż tyle, aby wystarczyło na utrzymanie rodziny, albo tylko siebie. Zresztą „handel sztuką" jest bardzo niebezpieczny, szczególnie dla młodego twórcy — tym bardziej nie można uzależniać się wyłącznie od rentowności swojego talentu. Dla plastyka jako człowieka Akademia jest więc luksusem, nie dającym mu zawodu, dzięki któremu mógłby stać się normalnym członkiem społeczeństwa. Ten zawód trzeba zdobyć na własną rękę, chaotycznie, w pośpiechu, bez odpowiedniej pomocy nauko-

wej, fachowej. Dzisiaj tryb życia dawnej „cyganerii" nie jest już modny, plastyk, jak każdy człowiek, chce mieć mieszkanie, rodzinę, pralkę elektryczną i lodówkę. Można na palcach jednej ręki policzyć artystów, utrzymujących się wyłącznie z twórczości — reszta, nawet twórcy o rozgłosie światowym pracują, siedząc na etatach. Często plastycy podrywają „lewe" roboty wykonując je również „na lewo", czyli byle jak. Taki plastyk „do wszystkiego" dekorujący wystawy sklepowe i projektujący poważne wnętrza, z czasem przestaje się przejmować poziomem artystycznym przypadkowej dla niego roboty — popada w rutynę i obojętność. Można stanowczo stwierdzić, że artysta bez zawodu jest dzisiaj anachronizmem, że kształcenie twórców bez dania im możliwości normalnego i legalnego zarabiania na życie jest nonsensem — mówiąc łagodnie.

A jeżeli ktoś nie wierzy, niech posłucha. Oto młody plastyk otrzymuje dyplom „artysty rzeźbiarza". Po studiach leży sobie ten dyplom w szufladzie i nikt nie domaga się, aby go pokazał. Oczywiście, świeżo upieczony artysta musiał się „przekwalifikować", musiał się nauczyć czegoś realnego — a sejm jak na ironię mianował go dodatkowo „magistrem". Ma więc dwa abstrakcyjne tytuły — większy honor dla szuflady. No bo gdzie można dostać pracę jako artysta rzeźbiarz? Nie mówiąc już o tym, że do tego, aby być rzeźbiarzem, trzeba jeszcze takiej drobnostki, jak pracownia. Powie ktoś — po jaką cholerę pchać się na Akademię? Na Akademię idzie się z tej prostej przyczyny, że pragnie się przygotować do samodzielnej pracy twórczej — nie ma innego wyboru. Ale nie można liczyć na systematyczny zarobek z twórczości np. rzeźbiarskiej czy malarskiej.

Oto słowa jednego z profesorów najbardziej oddanych młodzieży, którymi wita studentów przychodzących na pierwszy rok: „Po co przyszliście na Akademię? Chcecie męczyć się przez kilka lat a potem głodować, egzystować poza nawiasem społeczeństwa? Uciekajcie, jeszcze nie jest za późno".

To co napisałem powyżej nie znaczy, że studia na akademii są łatwe, że nic się poważnego nie dzieje podczas tych sześciu lat. Przeciwnie, studia artystyczne są bardzo trudne i ze względu na swoją specyfikę nieporównywalne z innymi kierunkami studiów. Ilustracją tego mogą być takie fakty, jak największe zagrożenie gruźlicą wśród studentów ASP (kiedyś było 35% zagrożonych i chorych), częste zjawiska chorób nerwowych, umysłowych, które wynikają z intensywności napięcia duchowego, różne anemie powstałe z niedożywienia i ogromnego nieraz wysiłku, na jaki musi się zdobyć student — wysiłku fizycznego i umysłowego. Główny jednak ciężar gatunkowy studiów artystycznych to ta nieustanna

walka wewnętrzna, niepewność i niepokój studenta, to dramatyczne zmaganie się z materiałem, z zadaniem. Student od pierwszego roku wchodzi na krawędź niepewności — jego przyszłość, słuszność decyzji zależy od talentu. A z talentem, to nigdy nie wiadomo — czasem jest bardzo mały, czasem budzi się późno, czasem po kilku przebłyskach gaśnie, albo ukrywa się głęboko. W pracy artystycznej najważniejsze jest właśnie to, czego nie można się w żaden sposób nauczyć — talent. I właśnie dlatego system studiów na ASP jest błędny. Utrzymuje się on na prawach bezwładu — jak wiadomo ASP powstała w wyniku usamodzielnienia się wydziału sztuk pięknych uniwersytetu. Powstała wprawdzie nowa nazwa, ale po za tym nie wiele się zmieniło — zachowano system „uniwersyteckiej szkółki".

Dawniej chłopiec marzący o pracy artystycznej szedł do mistrza na naukę — zdobywał rzemiosło. Wybierał sobie mistrza, potem jako czeladnik wędrował po świecie i uzupełniał swoją wiedzę, umiejętności i doświadczenia zawodowe. Był tylko rzemieślnikiem — lepszym lub gorszym, ale nikt nie mianował go „artystą". Takimi rzemieślnikami byli Giotto, Masaccio, Fra Angelico, Holbein, Jan van Eyck — z tym, że byli genialnymi rzemieślnikami. Wtedy rzemieślnik „stawał się artystą" poprzez swoją twórczość, a nie dzięki orzeczeniu urzędowych komisji.

Nie proponuję bynajmniej powrotu do metod średniowiecznych, ale nie mogę zrozumieć, na jakiej podstawie akademie „mianują" dzisiaj artystów. Przecież to sprawa subiektywna; jeśli nawet pominiemy fakt, że artystą się „bywa" a nie „jest", to i tak wydawanie paszportu na sztukę nie może być oparte na komisyjnym stwierdzeniu talentu, ponieważ nie ma obiektywnych kryteriów, na których osąd takiej komisji mógłby się oprzeć. Można w najlepszym wypadku stwierdzić opanowanie warsztatu, biegłość techniczną, znajomość pewnych zasad i reguł rzemiosła artystycznego — ale te rzeczy nie wymagają specjalnego talentu. Istnieje prawdopodobieństwo, że można każdego człowieka „wyuczyć" rysunku, kompozycji itp. tajemnic rzemiosła artystycznego. Natomiast nikogo jeszcze nie nauczono sztuki tworzenia — i dlatego mianowanie absolwenta „artystą rzeźbiarzem" czy „artystą malarzem" równa się dobrodusznej zabawie w iluzję. Mało tego; jak wykazuje historia sztuki bywały i bywają bardzo często przypadki wielkiej twórczości artystycznej bez akademickiego przygotowania — artysta, jeśli musi tworzyć znajdzie sobie warsztat, nauczy się rzemiosła, pozna wszystkie tajemnice techniki artystycznej bez pomocy aparatu „wyższych studiów". A trudności wynikające z potrzeby odkrywania wszystkiego na nowo zrównoważy, a nawet przewyższy zysk w formie indywidualności tego samo-

dzielnie wypracowanego warsztatu rzemiosła i techniki. Taki twórca nie musi zapominać o akademii, nie traci czasu i spokoju na przetłumaczanie „akademizmu" na własny język artystyczny.

Czy wobec tego wszelkie wyuczanie rzemiosła artystycznego jest zbyteczne, jeżeli chodzi o twórców? Na pewno nie. Ale nie można przesadzać w ocenie roli szkolenia artystycznego, a już w żadnym wypadku nie powinno się to szkolenie ograniczać do systemu egzaminów, dyscypliny administracyjnej i dyplomowania absolwentów. Umiejętność komponowania, znajomość rysunku, to jeszcze nie zawód — lecz podstawa zawodu plastyka, tak jak matematyka jest podstawą zawodów technicznych. Sprawdzanie znajomości rzemiosła artystycznego jest konieczne w wypadku studiowania określonej dyscypliny plastyki użytkowej, ale egzaminowanie uczniów, którzy uczą się rzemiosła wyłącznie w celach twórczych, nie ma sensu. Takimi uczniami mogą być różni ludzie, młodzi i starsi, urzędnicy, robotnicy i gospodynie domowe. Nie wiem też, czy metoda sztywnego określania zespołu profesorskiego z zachowaniem skomplikowanej hierarchii jest słuszna. Może wprowadzenie zasady „naturalnego doboru" okaże się bardziej celowe — wtedy kandydat na artystę, będzie mógł wybierać sobie mistrza nie determinowany wąskim limitem. Przecież prawdziwy artysta, który może coś przekazać uczniowi, to równocześnie zjawisko indywidualne, to sposób rozumienia sztuki, odpowiadający jednym i obcy innym. Profesor to nie tylko mistrz i nauczyciel, ale także „dusza pokrewna". Bez tego artystycznego pokrewieństwa nie ma zaufania — wtedy nauka staje się jednym protestem i koszmarnym cierpieniem ucznia, który, często podświadomie, buntuje się przeciwko naukom profesora. Czasem ten bunt sprzyja samodzielnym poszukiwaniom, kosztuje jednak zbyt wiele. Bardzo często nieodpowiadający uczniowi nauczyciel może oznaczać jego klęskę jako artysty. Nie każdy może się zdobyć na walkę z autorytetem, nawet jeśli ten autorytet jest absolutnie obcy.

Dlatego argument przygotowania przyszłych twórców do samodzielnej pracy artystycznej, tłumaczący sens istnienia akademii sztuk pięknych, wydaje mi się sprzeczny sam w sobie. Akademia nie spełnia bowiem podstawowego warunku, na jakim mógłby się opierać taki argument: akademia nie może uszanować indywidualności, subiektywizmu i żywiołowości rozwoju artystycznego. Jako instytucja szkoli seryjnie i taśmowo niweluje wszelkie różnice i reakcje indywidualne.

INTELIGENCJA CZY PRZYSŁOWIOWA „NOGA"?

Połączenie szkolnictwa artystycznego z szkolnictwem ogólnym, miało, jak można się domyślać, ułatwić synchronizację różnych

przedmiotów, związanych ze szkolnictwem artystycznym, równocześnie wprowadzenie obowiązku nauki tych przedmiotów miało zapewnić określony poziom wykształcenia ogólnego studentów Akademii Sztuk Pięknych. Teoretycznie rzecz biorąc, wszytko wygląda pięknie i celowo, w praktyce nasuwają się różne wątpliwości. W pierwszym rzędzie można zakwestionować ilość tych przedmiotów — jest ich niewspółmiernie mało do potrzeb. I tak obok historii sztuki — okrojonej zresztą, student uczy się jednego obcego języka, anatomii „artystycznej", marksizmu i na tym koniec. Nic więc dziwnego, że po ukończeniu akademii dyplomowany „artysta malarz" reprezentuje raczej mizerny poziom intelektualny. Czy współczesny artysta może na takim ubóstwie wiedzy ogólnej oprzeć swoją twórczość artystyczną? I w tym wypadku wszystko zależy od inicjatywy studenta, który, jeśli pragnie „wiedzieć", musi szukać odpowiedzi na własną rękę. Oczywiście, poza murami uczelni i bez pomocy pedagogów, naukowców. Nieco lepiej przedstawia się sytuacja na wydziałach użytkowych, gdzie określone przedmioty wchodzą w zakres szkolenia zawodowego, np. matematyka, chemia, fizyka — niezbędne przy opanowywaniu technologii. Ale tu nie chodzi tylko o specjalistyczne wykształcenie, lecz również o pewien poziom wiedzy ogólnej, bez której trudno mówić o elicie kulturalnej.

Właśnie tych przedmiotów „uniwersyteckich" akademia nie przewiduje. Wobec tego po co ta zabawa w „akademię"? Wyższe studia rysunku, rzeźby i malarstwa? Wypada więc, aby absolwent tych „wyższych studiów", jeżeli poważnie traktuje siebie i swoją twórczość, uzupełnił swoje wykształcenie o takie przedmioty, jak estetyka, filozofia, psychologia — i licho wie co jeszcze. Trudno z góry ustalać zakres tych przedmiotów — student może przecież sam sobie wybrać to, co go interesuje, i co jego zdaniem może mu się przydać. Chyba nie ma powodów merytorycznych, które wskazywałyby na szkodliwość dowolnego wyboru przedmiotu nauki i samodzielnego „kompletowania" swojej wiedzy. Jeżeli kandydat na malarza uprze się i koniecznie zapragnie liznąć coś niecoś z fizyki, która go fascynuje — to niby dlaczego nie ma tego robić? Sztuka zawsze wyraża swoją epokę, swój czas — i artysta musi ten czas znać, musi w nim tkwić. Połączenie studiów artystycznych ze szkolnictwem ogólnym byłoby słuszne, gdyby sama koncepcja studiów artystycznych była słuszna i gdyby odgórne wyznaczanie zakresu przedmiotów służyło bardzo zróżnicowanym potrzebom adeptów sztuki.

Nasuwa się więc — dość ryzykowny, ale nie pozbawiony racji — wniosek: oprzeć studia artystyczne w akademii na zasadzie pracowni niezetatyzowanych profesorów — pracowni z wyboru, umoż-

liwić uczniom (studentom) uczęszczanie na wykłady różnych przedmiotów na różnych uczelniach. Wniosek ten dotyczy wyłącznie tych przypadków, kiedy uczeń (student) pragnie przygotować się do samodzielnej pracy twórczej, a nie zdobyć zawód plastyka-użytkowca. Takiemu kandydatowi na artystę nie trzeba żadnych dyplomów, ani indeksów, ponieważ cenzurki z nikogo jeszcze nie zrobiły artysty. Oczywiście, trzeba zastanowić się nad stroną finansową tego wniosku — ale rozwiązania mogą być różne, choćby i takie, że „profesor" (albo jak to się dawniej nazywało — mistrz) otrzymuje odpowiednie honorarium państwowe za działalność pedagogiczną. Również i kandydat na artystę powinien móc korzystać z różnych form stypendiów i pomocy ze strony państwa. Myślę, że w sumie wydatki państwa na kształcenie artystów nie zwiększyłyby się przy takiej organizacji akademii.

Pozostaje jeszcze problem szkolenia ogólnego w wypadku Wyższych Szkół Sztuk Plastycznych. Jedno jest pewne: plastyk nie może zrezygnować z wykształcenia „uniwersyteckiego", ponieważ specyfiką jego funkcji społecznej jest łączenie niejako techniki z humanistyką w codziennym życiu. Jest to funkcja szczególnie ważna w dobie spontanicznego rozwoju kultury masowej, kiedy ingerencja plastyka-użytkowca staje się z dnia na dzień coraz bardziej konieczna i poszukiwana. Plastyk-użytkowiec to w pewnym sensie twór naszych czasów, to współczesna egzemplifikacja dawnego rzemieślnika artysty. Życie stawia dzisiaj temu „rzemieślnikowi" nowe wymagania: musi znać, oprócz rzemiosła artystycznego także skomplikowany świat współczesnej techniki produkcji, często wiedza plastyka-użytkowca musi obejmować bardzo rozległe dziedziny nauki. Np. plastyk projektujący formy przemysłowe — jego praca wymaga liczenia się ze wskazaniami i techniki, i estetyki, i psychologii pracy, ponieważ kształt, forma plastyczna maszyny to nie tylko ekonomia miejsca, funkcjonalność i praktyczność koncepcji plastycznej, ale także organizacja przestrzeni, formy i koloru, działająca na pracownika, podczas jego zetknięcia się z tą maszyną. Biorąc pod uwagę fakt, że w każdej prawie dziedzinie plastyki użytkowej występują specyficzne problemy i zadania, że różne specjalności wymagają różnego jakościowo i ilościowo przygotowania — studia plastyki użytkowej powinny uwzględniać wszystkie potrzeby przyszłej pracy. Wydaje się jednak wątpliwe, aby uczelnia mogła zapewnić studentom tak szeroki wachlarz wykładów i ćwiczeń. Dlatego w pewnych wypadkach można by nawiązać współpracę między różnego typu uczelniami i w ten sposób uzupełniać „wyposażenie" w katedry i pracownie naukowe poszczególnych zakładów.

Produkcja „artystów" bez zawodowego szlifu odbija się nieko-

rzystnie na rozwoju estetyki wytworzonej przez kulturę masową zjawisk. Nie trzeba zbyt daleko szukać, aby się przekonać, że zamówienie na plastyków-użytkowców wysokiej klasy wzrasta w tempie przyspieszonym.

FORUM WIELKIEJ DYSKUSJI

Niewątpliwie najbardziej wstydliwym problemem współczesnego szkolnictwa plastycznego jest sam proces uczenia, dydaktyka przygotowania studenta do samodzielnej pracy twórczej. Obok wskazań ogólnych kierunku i metody nauczania, wskazań wysuwanych przez władze ministerialne, każdy pedagog lansuje własne poglądy i metody nauczania artystycznego. Jest to zjawisko całkowicie normalne i słuszne. Pedagog-artysta nie może biernie powielać urzędowych wskazań — liczy się jego osobowość artystyczna, jego indywidualny sposób rozumienia sztuki. Można powiedzieć, że wszelkie programy szkolenia artystycznego mogą dotrzeć do studentów jedynie poprzez wybór i zatrudnienie przy realizacji tych programów odpowiednich pedagogów-artystów, których postawa artystyczna jest zgodna z ideą jaką kieruje się ministerstwo. Np. mówiąc popularnie „abstrakcjonista" nie będzie realizował programu realistycznego rozumienia sztuki i na odwrót. Na dłuższą metę, ewentualne kontrowersje poglądów pedagoga i programu szkolnego ujawniają się, uniemożliwiając prawidłową naukę. Dawniej Akademie Sztuk Pięknych, kierowały się wyraźnie określonym programem ideowo-artystycznym i dydaktycznym, pod kątem którego, powołano odpowiednich profesorów i zorganizowano metodykę nauczania. Państwu wydawało się, że jeżeli płaci za naukę studenta, to ma prawo wymagać od niego przyjęcia określonej postawy i dlatego państwo starało się możliwie precyzyjnie zdefiniować, jaka to ma być postawa. Że właściwie nikt dobrze nie wiedział o co chodzi, to inna sprawa — teoretycznie istniała przynajmniej wyraźna decyzja ingerencji, istniała wola kierowania wyborem postawy artystycznej. Nad oczywistą klęską takiego programowania szkolnictwa artystycznego nie trzeba się zbyt długo rozwodzić. Można osiągnąć doskonałe wyniki w kierowaniu hodowlą tuczników, ale administracyjne produkowanie „odpowiednich" artystów nie udaje się. O czym przekonaliśmy się w przeszłości.

Niewątpliwie wiele się zmieniło na przestrzeni ostatnich lat, ale i te zmiany nie wyprowadziły szkolnictwa artystycznego — w szczególności szkolnictwa typu akademickiego — ze ślepego zaułka. W dalszym ciągu nasze akademie oscylują między „prehistorią" i powierzchownie pojętą „nowoczesnością". Nie można

nawet mówić o jakichś przestarzałych metodach, udręką profesorów i studentów jest ogólny brak koncepcji, prowizoryczność i improwizacyjny charakter szkolnictwa artystycznego. Nie można w tym wypadku mieć pretensji tylko do pedagogów — w gruncie rzeczy poważnie traktujących swoje obowiązki. Wina — o ile można mówić o winie — leży chyba w powszechnym niedopasowaniu szkolnictwa w ogóle do potrzeb współczesnego życia. Ciągłe reorganizacje programów i systemów w różnych dziedzinach szkolnictwa świadczą dobitnie o przestarzałości dotychczasowych form szkolenia, o poważnym kryzysie szkolnictwa. Ten sam niepokój od lat nurtuje szkolnictwo artystyczne. Staje się jasne, że przyjmując odpowiedzialność za przygotowanie do samodzielnej pracy twórczej, trzeba się liczyć z potrzebami współczesnej sztuki. Praca artystyczna, jest nieraz dla człowieka jego jedyną szansą w życiu — zmarnowanie talentu przez nieodpowiednie prowadzenie może czasem złamać życie. Nie mówiąc już o społecznym aspekcie marnowania uzdolnień artystycznych.

Proces „obróbki" studenta obejmuje takie zagadnienia, jak: nauka techniki i rzemiosła artystycznego, nauka rysunku i kompozycji, nauka warsztatu, czyli poznanie pewnych zasad i praw artystycznych o charakterze ogólnym, albo wynikających z osobowości artystycznej pedagoga. Po takim przygotowaniu student opuszczający mury akademii powinien umieć zbudować obraz, rzeźbę czy grafikę. Jego umiejętności sprawdza się podczas zdawania dyplomu. Inaczej mówiąc, absolwent wychodzi w świat gotowy do samodzielnej pracy twórczej, opartej na wyniesionym z akademii wykształceniu artystycznym. I tu właśnie tkwi nieporozumienie. Po pierwsze: wiedza i umiejętności zdobyte na akademii bardzo często układają się w recepturę, która w formie „akademizmu" hamuje autentyczny rozwój młodego artysty, po drugie, przygotowania nie są adekwatne do charakteru problemów współczesnej sztuki i młody artysta musi najpierw zapomnieć o akademii, a potem samodzielnie uczyć się na nowo. W związku z pierwszym punktem nasuwa się wniosek, że akademia nie może wytwarzać nawyków, nie może wyposażać studenta w warsztat artystyczny, ponieważ ten warsztat powinien wynikać z indywidualności artystycznej, z koncepcji ideowo-artystycznej, jaką wypracowywuje się w ciągu wieloletniej pracy twórczej. Jeżeli chodzi o drugi punkt, to wydaje się, że warunkiem powiązania studiów ze sztuką współczesną jest przekształcenie izolacjonizmu akademii w forum nieustającej dyskusji. Moim zdaniem właśnie na AKADEMII powinna ogniskować się walka poglądów — akademia powinna promieniować zażartym sporem o sztukę i uzbrajać artystów do samodzielnej walki. Ale nie wierzę, aby można było pod-

budować rangę akademii „szkolarskim akademizmem". To właśnie ta „szkółka" nadaje akademii zapach muzealny, to „szkółka" upupia każdą żywą, dynamiczną myśl, niweczy wysiłek profesorów i studentów.

Jak powszechnie wiadomo, sztuka współczesna wprowadziła taką masę nowych problemów, że tradycyjna wiedza i tradycyjny system nauczania już nie wystarczają. Student na ASP przechodzi najczęściej przez skomplikowany magiel „artystostwa" — uczy się od pierwszego roku „być artystą". Moim zdaniem determinacja „artystostwa" jest z gruntu szkodliwa — w tej determinacji można odnaleźć źródła wielu błędów i zahamowań szkolnictwa. Niektórzy studenci już na pierwszym roku, rysując z natury, chwytają się różnych sztuczek, aby za wszelką cenę wykazać swoją oryginalność. W rezultacie ich praca nie przynosi im właściwego przygotowania. Jedni np. „cieniują" krzyżykami, inni sianem, jeszcze inni kratką biegnącą za formą lub watą z grafitem. Jeden rąbie ostry kontur, drugi poci się nad kreską „żywą i wrażliwą". Podglądają starych mistrzów nie zastanawiając się nad istotą ich dorobku, lecz ordynarnie ściągają powierzchowne wartości. Panuje również idiotyczne przekonanie, że rysunek, czy malowidło świadczy o wszystkim — o talencie i rozmiarach możliwości artystycznych. Są nawet takie błazeńskie sytuacje, kiedy student po narysowaniu „dość realistycznie" nagle zmienia rysunek, wprowadzając na siłę pewne deformacje i podpatrzone „smaczki" — bo to „nowoczesne i artystyczne".

Taka postawa studentów wynika z nieporozumienia — student widocznie nie wie po co rysuje z natury, po co maluje. Nie odróżnia pracy na studiach od pracy twórczej. Student boi się rysunku, rzeźby, malowidła — a przecież nie ma nic bardziej szkodliwego jak psychoza artystostwa. Nie wiem gdzie szukać przyczyn tych niesamowitych ambicji. Jedno jest oczywiste: błędny stosunek do natury, niezrozumienie sensu studiów i szkolenia artystycznego oraz brak w programie studiów elementów wynikających z potrzeb współczesnej sztuki — stawia wartość takiego szkolenia pod znakiem zapytania. W rezultacie błędnego stosunku do natury, student zamiast poznać prawa rządzące konstrukcją, prawa proporcji, logikę i funkcjonalność natury — albo „odrysowuje" i odtwarza naturę, albo ją gubi w pseudoartystycznej transpozycji. Tu i ówdzie pokutuje jeszcze słabość do efektów iluzjonistycznego malarstwa, w pogoni za wrażeniem zapomina się o tym, że studium jest notatką, rejestracją myślenia, zapisem analizy, a nie syntezą artystyczną.

Innym zagadnieniem jest receptura tworzywa, która niepotrzebnie, moim zdaniem, ogranicza odwagę eksperymentowania

na Akademii. Nie widzę powodów, dla jakich akademia nie miałaby się stać „okazją" do poszukiwania i eksperymentowania, ośrodkiem poznawania i przystosowywania różnych tworzyw do potrzeb pracy twórczej. Obecnie absolwent akademii musi eksperymentować na własną rękę — bez pomocy pedagogów i odpowiednich warunków. Bardzo często te doświadczenia, te nieśmiałe próbki i „zadania szkolne" spotykamy na wystawach jako dojrzałe „dzieła". Nie można się dziwić, jeśli młody artysta, po opuszczeniu „muzealnej" już pracowni, samodzielną pracę twórczą ogranicza do poszukiwań formalno-materiałowych. Kiedyś trzeba przecież te braki w wykształceniu artystycznym nadrobić. Mówi się często o banalności i martwocie niektórych dzieł współczesnych, zarzuca się twórcom, że nie mają nic do powiedzenia — zapomina się przy tym, że oni często dopiero po studiach uczą się „mówić" — bo dyplomem wyręczyć się nie można. Trzeba również wziąć pod uwagę, że dzisiaj odpada już etykieta pionierstwa, że nawet najnowszy „izm", będzie jedynie lepszą czy gorszą kontynuacją rozpoczętej przed pół wiekiem rewolucji w sztuce. To, moim zdaniem, bardzo istotny czynnik — jak wiadomo, czym innym jest odkrycie nowego świata a czym innym wysiłek znalezienia w tym świecie białej plamy, znalezienie miejsca dla siebie. Jakże często absolwenci, na skutek złego poinformowania, zachowują się jak odkrywcy i nowatorzy. A niektórzy to nawet uważają siebie za awangardę. Awangarda owszem, ale w stosunku do czego, panowie?

Słyszałem kiedyś świetne porównanie: Akademia to taki poczciwy dyliżans, któremu co roku zmienia się konie, a on jedzie, jedzie i prawdopodobnie kiedyś gdzieś dojedzie.

Niepokojący jest również fakt ciągłego „przemeblowywania" się niektórych twórców, szczególnie starszego pokolenia. Wykazują oni podejrzaną „wrażliwość" na to, co pojawia się nowego w sztuce. Niektórzy dochodzą do takiej perfekcji, że potrafią co kilka lat zmieniać skórę i szokować publiczność coraz to inną koncepcją artystyczną. Taka postawa wobec sztuki wydaje się po prostu niemoralna. Nie dajmy się „upicassić", nie widzę powodów, dla jakich artysta miałby zrezygnować z wypracowanej przez siebie koncepcji artystycznej, ze swojego stylu, swojego warsztatu. Jeżeli przyczyną tej metamorfozy jest chęć ścigania się z czasem, z epoką, dążenie do tego, aby za wszelką cenę „być nowoczesnym", to chyba nie tędy droga. A przynajmniej nic nie wiem o tym, aby wielcy mistrzowie musieli kiedyś wyprawiać taką karkołomną ekwilibrystykę w celu zapewnienia swojej twórczości prawa do życia. Wydaje mi się, że Braque zawsze był Braque'iem i właśnie dlatego jest Braque'iem. Te ciągłe zmiany poglądów

i koncepcji, to kreowanie się na „nowoczesnego" nie przydaje autorytetu, lecz wprowadza jedynie zamieszanie w umysłach młodych adeptów sztuki. Wydaje się, że takie „unowocześnianie" się niektórych pedagogów niewiele zmienia i nie poprawia procesu nauczania. Osobiście wolę uczciwego kapistę od świeżo kreowanego „awangardzisty". Ten lęk przed znalezieniem się na marginesie niszczy niejednego utalentowanego artystę. Nie wiem dlaczego artysta miałby się wstydzić swojej sztuki — jeżeli jest uczciwa, autentyczna i własna? Może w tym kryje się „nijakość" akademii? Nikt o nic nie walczy, rzadko broni się swoich racji — nie ma żarliwej dyskusji ideowo-artystycznej. A gdyby tak akademia składała się z zespołu pedagogów o bardzo różnych poglądach na sztukę, może wtedy wojna intelektualna i artystyczna okazałaby się bardziej pożyteczna, niż nieszczerość, lęk i kopanie dołków.

Wydaje się, że istnieją wszelkie szanse uczynienia akademii tym, czym powinna być — szkołą rzemiosła i myślenia artystycznego, miejscem rodzenia się poglądów i koncepcji artystycznych — forum wielkiej dyskusji. I dlatego — z myślą o budowaniu, a nie z chęci burzenia — zgłaszam te uproszczone niejednokrotnie i może niesłuszne uwagi. Jedynie w szczerej wymianie poglądów widzę możliwości usunięcia tego sztucznego parawanu, który odgradza akademię od życia. Nie chodzi tu o potępianie ludzi, lecz o bezkompromisową postawę wobec zła, wobec ciążących na szkolnictwie artystycznym nieporozumień i błędów. Właśnie dzisiaj, kiedy życie z dnia na dzień staje się coraz bardziej dynamiczne, potrzebna jest akademia — ale nie jako azyl i wyspa pięknych iluzji, lecz jako środowisko dojrzewania artystycznie i intelektualnie zdrowych twórców. Chodzi o sztukę.

Stefan Papp

HENRYK ELZENBERG

BRUTUS CZYLI PRZEKLEŃSTWO CNOTY

Dokładny tytuł tej pracy winien brzmieć i w umyśle autora brzmi faktycznie: Brutus Szekspirowski i zagadnienie konfliktu między moralnością a życiem. Ale jest to tytuł chyba za długi. Ten, który tu dałem, jest plakatowy, świadomie wyzywający; zaspokaja tę chęć szokowania, która dusze autorskie zawsze nurtuje. Naturalnie też jest nieścisły: jak się w dalszym ciągu okaże, to jednak nie cnota jest, moim zadaniem, pierworodnym przekleństwem Brutusa. Czytelnik, który by się uważał za cnotliwego, może więc czytać dalej spokojnie.

Rozprawka ta jest skróconym opracowaniem dużo bardziej rozbudowanego odczytu wygłoszonego pierwotnie, w gronie zamkniętym, w Wilnie 18 lipca 1943, potem zaś, już jako publiczny, i w postaci nieco zmienionej, w Toruniu 14 lutego 1946. Podstawą obecnej redakcji był, prócz zachowanych kilku kolejnych dyspozycji i innych notatek, autoreferat pisany swego czasu dla jednego z fachowych pism filozoficznych i wtedy nie doprowadzony do końca. Nadmierna zwięzłość i pewna sztywność, siłą rzeczy znamionująca elaboraty tego rodzaju, może i tu jakiś ślad zostawiła. Starałem się temu w miarę możności przeciwdziałać; z jakim powodzeniem, trudno mi sądzić.

Teoretyczna część końcowa ujęta jest tak skrótowo i tak uproszczona, by bez rażącej dysproporcji mogła się zmieścić w ramach eseju i nie niszczyła jego charakteru jako eseju.

Szekspirowski Juliusz Cezar, w związku ze świetnie — nawet jak na tego poetę — postawioną postacią Brutusa, zdaje się na temat „cnoty", czy też po prostu „moralności" nasuwać pewne myśli raczej krytyczne, a to z punktu widzenia zarówno uprawnionych dążeń człowieka, który jest moralny albo cnotliwy,

jak też jego człowieczeństwa i ogólniejszej — nie tylko etycznej — ludzkiej wartości. Szekspir niewątpliwie i niedwuznacznie chciał przedstawić Brutusa jako człowieka wyniesionego wysoko ponad przeciętność etyczną, jako herosa moralnego, geniusza cnoty. Brutus jest nie tylko uczciwy, bezinteresowny, nieustraszony, bohatersko opanowany, wielkoduszny, w obcowaniu wykwintny i, w najbardziej potocznym znaczeniu tego słowa, po prostu „dobry"; nie tylko ma wyostrzone poczucie sprawiedliwości i każdemu zawsze gotów jest oddać to, co mu się słusznie należy; ale wszystkie te cechy dodatnie składają się na jakiś kształt ostateczny, na ten „posąg", o którego wykucie z opornego materiału swej duszy tylu nienajgorszych — i historycznych! — Rzymian w tej morderczej epoce kusiło się bez powodzenia. Podkreślone też jest, w licznych miejscach dramatu, pozytywne znaczenie tej jego „cnoty" dla sprawy, w której służbę się oddał: ona to — a nie jakieś niezwykłe talenty wojskowe czy polityczne — zapewnia mu, aż do tragicznego finału, wpływ i autorytet śród swoich, tym samym zaś i całemu obozowi republikańskiemu zwartość wewnętrzną, jednolitość działania i, gdy zwycięstwo się wymknęło, godność w upadku. Nikt się nie sprzeniewierza, nikt nie odpada; jedyna scysja z Kasjuszem kończy się zbrataniem jeszcze ściślejszym. Trudno się jednak oprzeć wrażeniu, że akcent mimo wszystko naczelny pada na cnotę Brutusa jako na coś, co osłabia: nie byle jaki cień, w szczególności, rzucają na nią niezaprzeczalne, chociaż co do istoty swej nie tak łatwe do rozumowego ujęcia, powiązania jej z jego klęską. Czyżbyśmy więc, na przykładzie Brutusa, mieli tu zademonstrowaną nam jakąś, w rozumieniu Szekspira normalną, solidarność tych dwóch rzeczy: cnoty i klęski? Tematem uwag poniższych będzie dokładniejsze skontrolowanie tego niepokojącego wrażenia. O autentyczną interpretację autentycznej myśli Szekspira trudno oczywiście się kusić, i ambicji takiej praca ta nie ma; chce ona stwierdzić jedynie pewne — jak się w takich razach mówi — „sugestie" nie zniewalające bezwzględnie, ale naturalnie przecież płynące z tekstu, gdy do niego przystąpić z nastawieniem na problemy etyczne.

Najprostszy, narzucający się w pierwszej chwili sposób rozumienia owego fatalnego powiązania jest niewątpliwie ten, że klęska ma w cnocie swoją przyczynę. Uwzględnia co prawda poeta i podkreśla także przyczyny inne, tkwiące w okolicznościach zewnętrznych, czy to realnych (faktyczny stosunek sił w Rzymie, zanik ducha republikańskiego śród ludu, błędy strategiczne, przypadek), czy to mniej lub więcej mitologicznych (zemsta pośmiertna Cezara, Los pojęty jako siła kosmiczna); w myśl jednak całej,

znanej nam wszystkim Szekspirowskiej koncepcji dramatu, nie na nich zainteresowanie się skupia, ale na tych, które bohater nosi w sobie samym, w swym charakterze. I taką „wewnętrzną" przyczyną miałaby przede wszystkim być jego cnota. Brutus ginie bo jest „za szlachetny na ten świat": taka była interpretacja swego czasu mniej lub więcej klasyczna.

Przystępując do jej zbadania, trzeba jednak pewne jej rozumienie uchylić z góry jako zanadto elementarne, nawet — chciałoby się powiedzieć — prostackie. Polegałoby ono na przypuszczeniu, że zgubę republikanów powodują pewne posunięcia Brutusa zrodzone z motywów etycznych; takim byłoby odrzucenie projektu, by Antoniusza zgładzić jednocześnie z Cezarem; takim, później, wprost już szaleńcze zezwolenie, by tenże Antoniusz wystąpił z mową do ludu. I w związku z tym można by w dziele dopatrywać się ilustracji tej znanej prawdy, że dla człowieka uwikłanego w rozgrywkę, której nie łagodzi świadomość możliwej przy końcu ugody, trzymanie się jakichkolwiek reguł moralnych stanowi dobrowolne i nieraz zgubne rozbrojenie się, wyzbycie się części swych szans na rzecz przeciwnika. Dzięki takiemu dobrowolnemu rozbrajaniu się wielu zginęło; dzięki niemu miałby ginąć i Brutus. Prawda to jednak zbyt jawna, zbyt trywialna, zbyt leżąca na dłoni, przez wszystkich zresztą szelmów, którzy chcą wygrać, i przez wszystkich słabeuszy, którzy przegrali, zbyt natarczywie głoszona, by warto się nią było zajmować i byśmy mieli przypuścić, że na nią to chciał zwrócić uwagę Szekspir zgłębiacz spraw właśnie nie jawnych, nie leżących na dłoni. Jeżeli w cnocie Brutusa chcemy widzieć źródło jego przegranej, to problem wart przemyślenia może to nasuwać tylko o tyle, o ile rzecz ujmiemy znacznie subtelniej.

Zamiast mianowicie przyczyn, które stanowią o losie danego człowieka, doszukiwać się w określonych zdarzeniach posiągających za sobą inne z kolei zdarzenia, a te, ogniwo za ogniwem, znów inne, można się z całym swoim myśleniem przyczynowym niejako przerzucić w sferę o wiele mniej jasną, bardziej psychologiczną i jednocześnie, chciałoby się rzecz, esencjalną, i przyjąć, że w swej treści istotnej los preformowany jest w charakterze niezależnie od tego, czy zajdzie ten lub ów fakt szczegółowy. Tak i w naszej tragedii: zamiast wyliczać posunięcia prowadzące do klęski i dla każdego z osobna wskazywać jego źródło etyczne, można się raczej zapytać: czy moralność nie jest przyczyną jakiejś słabości Brutusa tak wielkiej, że go pcha ku przepaści mocą konieczności wewnętrznej i czy, gdyby, powiedzmy, Antoniusz odpadł, Brutus nie byłby się nieuchronnie potknął o kogoś innego? Podobne stawianie sprawy jest z pewnością mniej

pospolite niż tamto pragmatyczne i grube; jednak właśnie u ludzi głębokich spotykamy je, głoszone z przejęciem, w pięknych też nieraz, lapidarnych sformułowaniach. „W piersi twej znajdziesz gwiazdy twego przeznaczenia", mówi Schiller; a stary Demokryt: „charakter jest dajmonem człowieka". Czy takie twierdzenie jest słuszne jako twierdzenie powszechne? W stosunku do danej, konkretnej, poszczególnej jednostki na pewno nie jest; charakter, to tylko jeden współczynnik, i nie jest powiedziane, że to on właśnie zawsze w końcu musi przeważyć. Nie ma tu nad czym się zastanawiać: trzęsienie ziemi pochłania jednakowo tchórza jak bohatera; kryzys w hutnictwie uderza nie w nieprzewidujących, tylko w hutników; urodzony wojownik przez całe życie może sprzedawać landrynki, jeśli czasy są pokojowe. Ale jeśli jednostek wziąć wiele i rozpatrzyć rzecz statystycznie, stwierdzając, jak to bywa „na ogół", sytuacja poważnie się zmienia: teraz najrozsądniej w świecie można powiedzieć, że n a o g ó ł charakterom takim a takim odpowiadają losy takie a takie. To nie cichych i ustępliwych czeka śmierć w burdach ulicznych, i to nie myśliciele robią miliony. Ale teraz: bohater tragedii to przecież nie tylko jakiś empiryczny, jednostkowy okaz człowieka; jest on zawsze jednostką zarazem i reprezentantem jakiegoś „typu", którego „typowe" też losy, osobisty jego los ilustruje. Tak też ma się rzecz i z Brutusem. Brutus jednostkowy ginie w wyniku tych a tych zsumowanych okoliczności; Brutus-reprezentant tylko dlatego, że zalążek katastrofy ma w sobie. I istotnie: zalążek ten od samego początku jest wyczuwalny. Owszem, ten wszechstronnie w zalety wyposażony człowiek ma w charakterze właściwości, które nie tylko budzą podziw jako moralne, ale są jednocześnie najrealniejszym, jakiego pragnąć można, czynnikiem siły: odwagę osobistą, wytrwałość, męską konsekwencję w działaniu; ma też nie wszystkie co prawda, ale wcale liczne przymioty wodza; a jednak gdzieś w nim tkwi słabość, zrośnięta z nim, nieuleczalna, przez poetę raz dyskretnie, to znowu — jak w straszliwej scenie na Forum — aż brutalnie uwidoczniona. Jakaż jest tej słabości natura?

Jakimś jednym wyrazem czy krótkim zwrotem określić się jej bodaj że nie da; jest to — jak z tym w sprawach charakterowych musimy się pogodzić tak często — jakiś zespół cech raczej płynnych, jedna w drugą się przelewających; można tu więc tylko ostrożnie opisywać, pilnie się strzegąc, by nie narzucić zjawiskom jakiejś przez nas tylko stworzonej, efektownej a mylącej struktury. Zacznijmy od rzeczy najprostszej: nasza siła uderzenia w działaniu jest w dużym stopniu zależna od intensywności naszego — niekoniecznie się w sposób uchwytny przeja-

wiającego na zewnątrz — życia impulsywno-uczuciowego, jak również od pewnej (choć czasem równie dobrze zamaskowanej) bezpośredniości, spontaniczności, z jaką życie to znajduje wyraz swój w czynie. Otóż u Brutusa — który po prostu bezuczuciowy nie jest na pewno — uderzają liczne i osobliwe pod tym względem ograniczenia. Brutus nienawidzić nie umie; kocha z filozoficznymi zastrzeżeniami; uczucia jego nie mają ani prężności na zewnątrz, ani w nim samym, tej u ogółu ludzi tak naturalnej tendencji do opanowywania i przenikania — z chwilą gdy raz dojdą do głosu — psychiki na jej całym obszarze. On z niepokojącą łatwością każdemu swemu uczuciu potrafi wyznaczyć granice, ostre, sztywne, nieprzekraczalne; dość przypomnieć jak sam, w mowie na Forum, w czterech punktach, w precyzyjnie i czysto spreparowanej formule, streszcza swój złożony stosunek do Cezara jako człowieka. Jest zresztą w razie potrzeby wyjątkowo wprost zdolny do czasowego odgrodzenia się od swych uczuć w ogóle. Jest typem na wskroś refleksyjnym; w stosunku do przebiegu zdarzeń, w które się włączył, zajmuje — raz po raz — a w gruncie rzeczy można powiedzieć, że stale — postawę surowego dystansu; w stosunku do własnych przedsięwzięć brak mu tego minimum zaślepienia, które jest potrzebne do entuzjazmu. Oczywiście, nawet człowiek czynu najbardziej impetyczny może czasem, choćby w noc przed wymarszem na rozprawę z wrogiem, przeczytać książkę; ale że u Brutusa, jak u Hamleta, Szekspir za rzecz celową uważa czytanie to nam stawić przed oczy, to o jego rozumieniu postaci wiele mówi; i istotnie, w szeregu Szekspirowskich pogromców tyranii Brutus jest bliższy Hamleta niż tych, którzy tak bez wszelkich mędrkowań dają rady Ryszardowi czy Makbetowi. Nie ma w nim namiętności i nie ma mocnych, żywiołowych, zdobywczo prących naprzód samorzutnych impulsów; nie ma ani instynktownej skłonności do narzucania swej woli, ani tego pędu nieświadomego, który niezależnie od woli, wszystko co w sąsiedztwie, z sobą porywa. Brutus, kiedy raz już przystąpił do działania, działa stanowczo; ale ostry samokrytycyzm powoduje stały rozłam wewnętrzny. Zamiast owej świadomości swej siły i ufności w nią, która cechuje urodzonych przyszłych zwycięzców, jest w nim co do przyszłości wszczętego dzieła powściągliwość sądu tak wielka, że staje się aż nastawieniem na klęskę: i klęska jest tego wszystkiego naturalnym zakończeniem i kresem. W tym zespole skłonności i postaw ma ona swą bezpośrednią, pozapragmatyczną przyczynę.

Przyczynę bezpośrednią, powiadam. Ale teraz dopiero staje przed nami pytanie decydujące: czy ta bezpośrednia przyczyna jest przyczyną jednocześnie ostatnią? Czy w ostatecznej instancji

Brutus przegrywa dlatego, że z natury jest beznamiętny, refleksyjny, nieżywiołowy, bez spontaniczności i dynamizmu, czy też tej przyczyny przyczyną nie jest przypadkiem coś jeszcze innego, a mianowicie: zbyt przemożna, zbyt niezachwiana, zbyt wszechwładnie wszystkie instynkty w szachu trzymająca moralność? Nie jest to niemożliwe: cała ta nieżywiołowość może być czymś nabytym, wynikiem świadomej, zamierzonej i zgubnym powodzeniem uwieńczonej pracy nad sobą. Czyli, że „cnota" byłaby rzeczywiście pierworodnym przekleństwem Brutusa.

Otóż na pierwszy rzut oka tekst dramatu zdawałby się dość nawet za tym rozumieniem przemawiać; nie trudno też wskazać psychologiczny mechanizm, dzięki któremu proces taki jak ten mógł dojść do skutku. Moralność Brutusa jest tego typu, że istotnie ma wszelkie dane, by przekreślić żywioł w człowieku. Są odmiany moralności zupełnie inne: nieraz bywa ona czymś jakby tylko czystym, niemyślącym instynktem, tak że za impulsem moralnym dany człowiek idzie z refleksją niewiększą niż on sam lub kto inny za potrzebą powietrza lub ruchu; czasem znowuż bywa „intuicyjna" w tym szczególnie mocnym znaczeniu, że to, co nazywamy „sumieniem", jest wtedy po prostu pewnym wyczuciem orientującym się tylko od wypadku do wypadku, od jednej konkretnej sytuacji do drugiej, bez brania pod uwagę jakichś ogólnych zasad czy prawideł moralnych. Pierwsza nie zawiera w ogóle pierwiastka poznawczego, druga zawiera, ale racjonalna też nie jest. Moralność Brutusa nie jest instynktem i w sensie, o którym tu mowa, nie jest tównież intuicyjna; jest na wskroś przepojona racjonalnością i w tym kierunku — wiadomo: historyczny Brutus to przecież był stoik! — idzie dalej niż inne. Brutus ma w ogóle silne rysy racjonalistyczne i rezonerskie: zmysł analityczno-logiczny, potrzebę ujmowania swej myśli w karby rozumowań formalnych, przystępowanie do zjawisk jednostkowych jako do poszczególnych egzemplarzy czegoś, co da się i co szanujący się umysł p o w i n i e n pomyśleć ogólnie; toteż i pod względem moralnym jest tego rodzaju człowiekiem, który dla każdego swego postępku musi mieć przemyślane uzasadnienie, rację (*reason*), i to nie tę pozorną, popularnie tylko tak nazywaną, którą byle nędzarz może zaczerpnąć ze swego interesu osobistego, ale r a c j ę rzeczywistą, w pełnym znaczeniu, obowiązującą powszechnie: taką, którą każdy inny człowiek myślący będzie musiał uznać i przyjąć. W chwili przełomowej, gdy wszystko jest bardziej na czasie niż rozumowe, skrupulatne uzasadnianie, on uparcie trwa w swej wierze, że solidnej *reason* nic się nie oprze; myśli tak nawet o „ludzie" rzymskim, tym — w dramacie — beznadziejnym motłochu. Szczytem zaś całej tej

naiwności są słowa, które po zabójstwie Cezara wypowiada do Antoniusza:

> Nasze racje tak ważkie są i tak wszechstronne,
> Że gdybyś, Antoniuszu, był synem Cezara,
> Musiałbyś nam przytaknąć.

I racjonalność ta nie pozostaje w sferze myśli, ale najautentyczniej przenika w postępowanie: tylko na podstawie solidnych racji Brutus podejmuje decyzje; zarówno zaś osobisty interes jak — co nas tu wyłącznie interesuje — wszelka, w znaczeniu Kantowskim, „skłonność", a tym bardziej namiętność, w ogóle nie wchodzi w rachubę; słuszne rozeznanie jest wszystkim. Widząc to, całkiem naturalnie myślimy, że owo nieuleganie skłonnościom jest zamierzone, że jest to przełamanie ich siłą woli i żelaznej dyscypliny wewnętrznej: że to, jednym słowem, cnota Brutusa, jako czynem rządząca moralność, zniszczyła w nim dynamizm i żywioł. A że bezżywiołowość jest źródłem klęski, więc w ostatecznej instancji cnota, a nie co innego, staje się odpowiedzialna za klęskę. Traktując zaś, w myśl wywodów poprzednich, Brutusa jako przedstawiciela pewnej „rasy" psychicznej, czy „typu", i dokonując podsuniętego przez ten przykład uogólnienia, uzyskujemy „morał" dramatu taki oto: kto się zbytnio doskonali moralnie, ten zabija w sobie żywioł i przez to — nie w wyniku tych lub owych błędnych posunięć — przegrywa swoje walki życiowe.

Nie jest rzeczą niemożliwą, że Szekspir myślał sobie coś w tym właśnie stylu. Mimo wszystko jednak, co na jej korzyść zostało tu powiedziane, przypisywać mu tej koncepcji bez zastrzeżeń chyba nie można. Nie tylko dlatego, że wolno wątpić, czy o jakikolwiek morał sformułowany nieco bardziej abstrakcyjnie wypada podejrzewać tego czystej krwi mistrza czystej, choć mądrością nie błahą prześwietlonej, wizji konkretnej: tak całkiem nie do pomyślenia by to nie było. Ale trudno przypuścić, by twórca, tak zafascynowany żywiołem i prymatem namiętności w człowieku, mógł w i e r z y ć w ukształtowanie psychiki aż tak całkowite przez myśl racjonalną i siłę woli. Jakkolwiek by zresztą tu się rzecz miała: jest możliwa inna interpretacja, dająca i morał ciekawszy i bardziej zgodna na ogół z tym, co o zawiłej ludzkiej naturze bylibyśmy i my skłonni myśleć.

Stosunek mianowicie owych dwóch zjawisk — moralności i tu opisanej bezżywiołowości, beznamiętności — można również rozumieć pod względem najbardziej zasadniczym odwrotnie: nie że moralność wymusza na psychice beznamiętność, ale że ta

ostatnia jest faktem pierwszym, wyjściowym, i że dopiero jako coś wtórnego wyłania z siebie całą ową groźnie wspaniałą strukturę racjonalno-moralną. Byle tylko, w duchu jakiegoś prymitywnie pojętego determinizmu, „wyłaniania" tego nie chce rozumieć jako proces automatyczny, poza wszelką świadomością i chceniem, tak że osiągnięcia etyczne były tylko symptomatem pewnego temperamentu, niczym bladość symptomatem anemii. Nie, to, co chcę powiedzieć, to że moralność stanowiłaby tu rozmyślnie i celowo wprowadzony środek zastępczy. Normalną dostarczycielką silnych, zdolnych łamać opory impulsów jest dla człowieka toczącego trudną walkę — namiętność. Brutusowi brak jest tego motoru. Ale dzieło jego nie jest z tych, które mogą być doprowadzone do końca przy impulsach miernych lub chwiejnych; motor musi być, i to potężny, — i Brutus szuka go w sferze ponadosobisto-etycznej, w niezachwianej i traktowanej jako racjonalna i niewątpliwa wierze w pewien wzorzec moralny, z którym uzgodnić swe czyny jest jego powinnością i z którym czyny swe faktycznie uzgadnia. Ale oto okazuje się, że ta „cnota" nie jest w stanie spełnić swej roli; że jako motor jest niewydolna; że nie może zastąpić żywiołu. Działanie — z pozoru stanowcze — w głębi pozostaje słabe, kalekie: Brutus przegrywa. Odmienność tej interpretacji w stosunku do tej, którą przed chwilą omówiliśmy i podali w wątpliwość, da się sformułować bez trudu. Cnota nie spowodowała klęski Brutusa, ale, wezwana na pomoc, by zaradzić defektowi natury, nie zdołała tej klęski odwrócić. Cnota nie jest „przekleństwem" tego, kto walczy, ale jeśli już w tragedii szukać morału, będzie on wyglądał tak oto: nie myślcie, by nie wiedzieć jak niewzruszone przekonanie o moralnej słuszności czy nawet o bezwzględnie powinnym charakterze waszych poczynań, by jakiekolwiek „racje" etyczne, by najtęższa posłuszna im wola mogły wam, jako motor działania, zastąpić żywioł, namiętność, przyrodzoną ekspansywność zdobywczej, agresywnej osobowości.

I tu znowuż, tak jak poprzednio, ryzykownie byłoby twierdzić, że Szekspir *explicite* tak właśnie myślał; mniej jeszcze niż poprzednią, myśl taką godzi się wczytywać w dzieło poety tak obcego wszelkim śmielszym abstrakcjom. Ale gdyby w jego koncepcji poetyckiej i dramatycznej istotnie się taiły takie sugestie, to filozof-moralista byłby zapewne skłonny w dużym stopniu przyznać im słuszność. Dla niego ma ta sprawa tło ogólniejsze. Bo jego sposób myślenia tak mniej więcej się zarysowuje: jeżeli nasze działanie ma mieć jakąś wartość moralną, to przy wybieraniu go spośród innych w tym samym czasie możliwych musiał wchodzić w grę wzgląd na dobro i zło, czyli

motyw etyczny; bez niego wszelki czyn pozostaje w sferze czystej „faktyczności", „natury", która jako czysta natura może być oceniana już tylko z innych, niż moralny, punktów widzenia. U podstawy wszelkiego czynu moralnie wartościowego leży tedy, po pierwsze, jakieś uczciwe przekonanie działającego o tym, że czyn ten, globalnie oceniając, jest dobry; po drugie — i to dla nas w tej chwili wybija się na plan pierwszy — jakaś niechęć do zła i, odwrotnie, miłość dobra, pociąg ku dobru. Między jednak tą niechęcią a tą miłością zachodzi, ze względu na zdolność motywacyjną, zasadnicza różnica. Gdy jakiś nasuwający mi się do wykonania, jednoznacznie określony czyn (ten oto podstęp w walce, ta oto korzystna spekulacja handlowa) został przeze mnie uznany za zły i gdy przy tym — o czym trzeba pamiętać! — nie jest najmniej złym spośród wszystkich w danej konstelacji możliwych, to niechęć do zła może stanowić motyw całkowicie wystarczający, by się od niego powstrzymać; ogólniej i upraszczając: żeby się w s t r z y m a ć od czynu, motyw etyczny wystarcza. Natomiast gdy jakiś nasuwający mi się, jednoznacznie określony czyn, został przeze mnie uznany za dobry, to, by go spełnić, moje przekonanie o tym, że dobry, w połączeniu z moją nawet największą miłością dobra, nie będzie motywem wystarczającym. Miłość bowiem dobra jako takiego rodzi dążenie do w s z y s t k i c h, jakże różnorodnych form dobra, i tym samym dostarcza impulsów do w s z y s t k i c h dobrych czynów możliwych; wyznacza ona pewną zamkniętą, ale jednak bardzo rozległą sferę rzeczy godnych istnienia i w kierunku na tę sferę nas orientuje; k t ó r ą jednak postać dobra i który, w danej sytuacji i czasie, konkretny czyn wybrać dla siebie, tego miłość dobra już mi nie mówi. Zachodzi więc potrzeba zarówno dodatkowej r a c j i, która by mi kazała wypowiedzieć się za jednym z możliwych i nasuwających się czynów, jak m o t y w u, który by mi dostarczył impulsu do jego spełnienia; racji, która już nie na tym by polegała, że czyn po prostu jest „dobry", i motywu, który od miłości dobra będzie się różnił. Racji mogą dostarczyć różne czynniki, jak większa lub mniejsza szansa pomyślnej realizacji (z dwóch przedsięwzięć dobrych wybieram to, które rokuje większą nadzieję, że je doprowadzę do skutku), przede wszystkim jednak: wyższe lub niższe, w hierarchii dóbr, stanowisko jednego z czynów konkurujących (z dwóch czynów dobrych wybieram ten, który ze względu na swą „istotę",[1] na cel, do którego zmierza, na środki, których przyjdzie użyć i na dające się przewidzieć skutki uboczne, zdaje się globalnie być

[1] W znaczeniu zbliżonym do tego, w jakim o „istocie czynu" mówią prawnicy.

„lepszy"). Ale czy te same czynniki dostarczają również motywów? Chcę powiedzieć: motywów skutecznych? Napewno nie; i w tym sedno sprawy. Obliczanie szans powodzenia ściąga nas na teren rozważań tak chłodno-rozsądkowych i trzeźwych, że z nich żaden dynamiczny, porywający motyw uczuciowy się nie wyłoni. Z miejscem w hierarchii jest oczywiście inaczej: stwarza ona nie tylko rację dla wyboru, ale i motyw; z dwóch dóbr, dla których ma zrozumienie, człowiek uczulony moralnie bardziej kocha większe niż mniejsze. Ale może je tak kochać dopiero, gdy je jako takie rozpoznał; a w praktyce rzecz to nie taka prosta. Wszyscy znamy alternatywy typu: czy przy ustaleniu budżetu tę oto kwotę przeznaczyć na budowę obszerniejszego i lepiej urządzonego szpitala, czy też może np. filharmonii, której dotąd nie było? Czy w chwili niebezpieczeństwa grożącego ojczyźnie iść bić się jako ochotnik, czy dalej prowadzić rozpoczęte, może doniosłe badania teoretyczne? Przed tego rodzaju alternatywą stoi też Brutus; słowne zaś jego sformułowanie mogłoby np. być takie: czy — przez odmowę udziału w spisku — ratować życie człowieka wspaniałego i wyjątkowego, czy uwolnić kraj od tegoż człowieka w jego charakterze „tyrana", — nie najgorszego może, ale z pewnością despoty i uzurpatora? Wartości są tu wszędzie rzeczowo jakieś niewymierne, tak że w tych sprawach łatwo się możemy znaleźć w stanie wahania; a wtedy i najgorętsza miłość dobra jako takiego nie może być motywem wystarczającym. Musi ją coś uzupełnić, a tym uzupełnieniem może być tylko czysto osobista, irracjonalna p r e d y l e k c j a, dzięki której jedną odmianę dobra przekładamy nad drugą. By stać się motywem skutecznym, predylekcja ta musi być mocna i zdecydowana — tym bardziej, że przez nią musimy nadrobić brak uzasadnienia racjonalnego. Nie będzie zaś zdecydowana bez silnego motoru uczuciowego, tego, co tu skrótowo i w przybliżeniu określiliśmy jako n a m i ę t n o ś ć; tego właśnie, czego brak Brutusowi. W ten sposób dzieło Szekspira wychodzi na spotkanie i może służyć za ilustrację konkretną pewnej ważkiej prawdy etycznej.

Henryk Elzenberg

THOMAS MERTON

AUTOBIOGRAFIA

VI. WODY PRZECIWIEŃSTWA

1

Jak piękne i jak groźne są słowa Boga, gdy przemawia do dusz powołując je do Siebie i do ziemi obiecanej będącej uczestnictwem w Jego własnym życiu — do tej pięknej, urodzajnej krainy, która jest życiem łaski i chwały, życiem wewnętrznym, życiem mistycznym. Są to słowa miłe dla tych, którzy je słyszą i są im posłuszni, ale czym są dla tych, którzy ich słuchają nie rozumiejąc i nie odpowiadając na to wezwanie?

„Ziemia bowiem, do której wchodzisz posiąść ją, nie jest jak ziemia egipska, z której wyszedłeś, gdzie posiawszy nasienie jak do ogrodów wodę się sprowadza na oblewanie, ale jest to ziemia gór i dolin, z nieba dżdżu czekająca.

Ziemia, którą Pan Bóg Twój zawsze nawiedza, a oczy Jego na niej są od początku roku, aż do końca jego.

Jeśli tedy będziecie posłuszni przykazaniom moim, które ja wam dziś daję, abyście miłowali Pana, Boga waszego i służyli Mu ze wszystkiego serca waszego i ze wszystkiej duszy waszej,

Da deszcz ziemi waszej wczesny i późny, abyście zebrali zboże i wino, i oliwę, i siano z pól na paszę dla dobytku, i abyście sami jedli i nasycili się.

Strzeżcie się, by się snadź nie dało uwieźć serce wasze, i byście nie odstąpili od Pana i służyli cudzym bogom, i kłaniali się im; bo Pan rozgniewany zamknie niebo i deszcze nie spadną, ani ziemia nie da urodzaju swego; sami też wyginiecie prędko z ziemi wybornej, którą wam Pan dać ma..."

(*Księga Powtórzonego Prawa,* 10—11)

Przeszedłem, tak jak Żydzi, przez Morze Czerwone chrztu. Wchodziłem w pustynię — niezmiernie łatwą i wygodną pustynię, gdzie wszystkie próby były dostosowane do mojej słabości. Mia-

łem tam sposobność oddania wielkiej chwały Bogu przez proste zaufanie Mu i posłuszeństwo i pójście Jego drogą niezależną od mojej własnej natury i mojego własnego sądu. Miała mnie ona doprowadzić do krainy, której nie mogłem sobie nawet wyobrazić ani zrozumieć. Była to kraina zupełnie inna niż kraj Egiptu, z którego się wydostałem: kraj ludzkiej natury oślepionej i zniewolonej przez zepsucie i grzech. Miała to być kraina, gdzie praca rąk ludzkich i ludzkiej przemyślności znaczy bardzo mało albo i nic, ale gdzie Bóg wszystkim kieruje, a ja powinienem działać tak wyłącznie i tak ściśle pod Jego przewodnictwem, jakby On sam myślał poprzez mój umysł i wykonywał Swoją wolę poprzez moją wolę.

Do tego zostałem powołany. Dla tego celu zostałem stworzony. To dlatego Chrystus umarł na krzyżu, dlatego zostałem ochrzczony i dlatego też żywy Chrystus zamieszkał we mnie roztapiając mnie w Siebie płomieniami Swojej miłości.

Takie było wezwanie, które otrzymałem wraz z Chrztem, połączone z straszliwą odpowiedzialnością, jeślibym nie miał na nie odpowiedzieć. A jednak, w pewnym znaczeniu, było dla mnie prawie niemożliwością dosłyszeć je i odpowiedzieć na nie. Może wymagało to jakiegoś cudu łaski, bym mógł natychmiast, spontanicznie i z zupełną wiernością odpowiedzieć na to wezwanie. Ale jak wielką byłoby to rzeczą, gdybym był tak uczynił!

Bo z pewnością tego dnia otwarła się przede mną brama na nieogarnione przestrzenie. I choć niejasno i podświadomie, nie mogłem sobie z tego nie zdawać sprawy. Ta świadomość była jednak tak jeszcze daleka i negatywna, że zjawiała się u mnie tylko przez kontrast z trywialnością i banalnością zwykłych ludzkich doznań: z rozmowami moich przyjaciół, z widokiem miasta i z faktem, że każdy krok zrobiony na Broadway'u prowadził mnie coraz dalej i dalej w przepaść i oddalał od tego szczytu.

Ksiądz Moore złapał nas w chwili, gdyśmy wychodzili z bramy i zaprosił nas usilnie, abyśmy przyszli na śniadanie na probostwo. Dobrze, że się tak stało. Miało to coś z charakteru Kościoła jako dobrej Matki cieszącej się odnalezieniem zgubionej drachmy. Zasiedliśmy wszyscy wokół stołu i nie było nic niewłaściwego w radości, jaką mi sprawiała cała ta wesołość, gdyż miłość bliźniego nie może być nigdy niestosowna i rażąca — a z pewnością wszyscy cieszyli się naprawdę z tego, co się stało, w pierwszym rzędzie ja sam i ksiądz Moore, a potem w różnym stopniu Lax, Gerdy, Seymour i Rice.

Ale później wyszliśmy i spostrzegliśmy, że nie mamy gdzie pójść — to wtargnięcie elementu nadprzyrodzonego przewróciło nam cały porządek normalnego, powszedniego dnia.

Było już po jedenastej i prawie pora na lunch, a dopiero co zjedliśmy śniadanie. Jak mogliśmy teraz znów jeść? A jeśli w południe nie pójdziemy na lunch, to co będziemy robić?

I wtedy ten głos, który był we mnie, odezwał się znowu i ponownie wyjrzałem przez te drzwi, których przeznaczenia nie mogłem zrozumieć, w krainę niepojętą dla mnie, bo pełną znaczeń, których nie mogłem rozszyfrować: „Ziemia bowiem, do której wchodzisz posiąść ją, nie jest jak ziemia egipska, z której wyszedłeś... Bo myśli moje nie są waszymi myślami... Szukaj Pana, dopóki może być znaleziony; idź do Niego, dopóki jest blisko... Czemu dajesz pieniądze za to, co nie jest chlebem i twoją pracę za to, co nie przynosi ci zadowolenia?"

Słyszałem to wszystko, a jednak byłem jakby niezdolny do uchwycenia i do zrozumienia tych słów. Może w pewnym sensie istniał rodzaj moralnej niemożliwości, żebym zrobił to, co trzeba mi było wtedy uczynić, ponieważ nie miałem jeszcze pojęcia co to znaczy modlić się, ponosić ofiary, wyrzec się świata i prowadzić to, co nazywa się życiem wewnętrznym. Co powinienem był jednak zrobić z tych rzeczy, które mi wówczas nawet nie przychodziły na myśl?

W pierwszym rzędzie, trzeba mi było przystępować codziennie do Komunii. Nie przyszło mi to do głowy, ale z początku zdawało mi się, że nie ma tego zwyczaju. Oprócz tego sądziłem, że trzeba iść do spowiedzi za każdym razem, gdy się chce przystąpić do komunii. Oczywiście najprostszym wyjściem byłoby dalsze uczęszczanie do księdza Moore i oświecenie się w takich sprawach.

A druga rzecz, którą powinienem był zrobić, to poddać się ciągłemu i całkowitemu kierownictwu duchowemu. Mimo wszystko, sześć tygodni nauki religii to nie było dużo i z pewnością zyskałem zaledwie pierwociny pojęć o rzeczywistym prowadzeniu życia katolickiego. Gdybym nie był popadł w tak absolutnie tragiczne w skutkach przeświadczenie, że teraz już okres mego religijnego kształcenia się zakończył, nie byłbym zrobił takiego bigosu z tego pierwszego roku po moim chrzcie. Najgorsze było, że się cofałem przed zadawaniem niektórych nasuwających mi się pytań i wstydząc się mojej słabości nie odważałem się prosić księdza Moore o radę w rzeczywistych i zasadniczych potrzebach mojej duszy.

Kierownictwo duchowe było wtedy dla mnie jak najbardziej potrzebne, a równocześnie o pozyskanie go najmniej się troszczyłem. O ile pamiętam, zdobyłem się na zapytanie księdza Moore jedynie o zupełnie drobne sprawy — co to jest szkaplerz, jaka jest różnica między brewiarzem a mszałem i gdzie mógłbym nabyć mszał?

Na razie odsunąłem od siebie myśl zostania księdzem. Miałem do tego uzasadnione powody — może za wcześnie było o tym teraz

myśleć. Mimo to, kiedy przestawałem myśleć wyraźnie o sobie jako o możliwym kandydacie do wysokiego, trudnego i specjalnego powołania w Kościele, dochodziłem automatycznie do rozluźnienia woli, odprężenia czujności i do kierowania się w moim postępowaniu jedynie normami zwyczajnego życia. Potrzebowałem wysokiego ideału i trudnego celu — to mogło mi dać kapłaństwo. Odgrywało też w tym rolę wiele konkretnych czynników. Jeżeli kiedyś miałem wstąpić do seminarium albo do zakonu, powinienem był zacząć naśladować tryb życia zakonników lub seminarzystów: żyć spokojniej, wyrzec się tak wielu rozrywek i takiej światowości i troszczyć się bardzo o unikanie wszelkich okazji, które mogłyby grozić pobudzeniem moich namiętności do stanu ich dawniejszego rozhulania.

Bez tego ideału groziło mi rzeczywiste i bezustanne niebezpieczeństwo zaniedbania i obojętności — toteż prawdą jest, że po otrzymaniu niezmiernej łaski chrztu, po wszystkich walkach przekonywania się i nawrócenia, po całej długiej drodze, jaką odbyłem przez tak wielkie przestrzenie krainy niczyjej leżącej u granic piekła, zamiast stać się mocnym, żarliwym i wielkodusznym katolikiem, ześliznąłem się po prostu w szeregi tych milionów letnich, nudnych, ospałych i obojętnych chrześcijan żyjących życiem jeszcze nawpół zwierzęcym i zdobywających się z biedą na wysiłek utrzymania istnienia łaski w swoich duszach.

Powinienem był zacząć się modlić, naprawdę się modlić. Czytałem całe książki o mistycyzmie, a co więcej w chwili chrztu — gdybym tylko zdał sobie z tego sprawę — prawdziwe życie mistyczne, życie łaski uświęcającej, teologicznych cnót wlanych i darów Ducha Świętego otwarło się przede mną w całej swojej pełni: trzeba mi było tylko wyjść i wziąć je, a byłbym wkrótce uczynił postępy w modlitwie. Nie zrobiłem jednak tego. Nie wiedziałem w ogóle czym jest zwykła modlitwa myślna, a byłem przecież zdolny do uprawiania jej od samego początku. Co gorzej, upłynęło cztery lub pięć miesięcy zanim nauczyłem się porządnie odmawiać różaniec, chociaż go posiadałem i mówiłem czasem na jego paciorkach „Ojcze nasz" i „Zdrowaś Maria" nie wiedząc, że to chodzi jeszcze o coś innego.

Tego pierwszego roku jednym z wielkich błędów mojego życia wewnętrznego był brak nabożeństwa do Matki Bożej. Wierzyłem w prawdy, których Kościół o Niej głosi, mówiłem „Zdrowaś Maria" przy pacierzu, ale to nie dosyć. Ludzie nie zdają sobie sprawy z olbrzymiej mocy Najświętszej Panny. Nie wiedzą kim Ona jest, ani że wszystkie łaski przechodzą przez Jej ręce, ponieważ Bóg chciał, żeby w ten sposób uczestniczyła w Jego dziele zbawienia ludzi.

W owym czasie, mimo że w Nią wierzyłem, Matka Boża była w moim życiu jedynie rodzajem pięknego mitu — bo w praktyce poświęcałem Jej nie wiele więcej uwagi niż jakiemuś symbolowi i poetycznej postaci. Była dla mnie tą Dziewicą, stojącą nad odrzwiami średniowiecznych katedr. Była tą, którą widziałem w rzeźbach Muzeum Cluny i której obrazy ozdabiały ściany mojej pracowni w Oakham.

Ale to nie jest miejsce należne Maryi w życiu ludzkim. Ona jest poza tym Matką Chrystusa, Jego Matką w naszych duszach. Jest Matką życia nadprzyrodzonego w nas. Świętość spływa na nas za Jej wstawiennictwem. Bóg tak chciał, że nie ma innej drogi.

Ale ja nie miałem poczucia tej zależności ani Jej potęgi. Nie zdawałem sobie sprawy, jak bardzo potrzeba mi Jej zaufać. Dopiero doświadczenie miało mnie tego nauczyć.

Co więc mogłem zdziałać bez miłości do Matki Bożej, bez jasnego i wzniosłego duchowego celu, bez kierownictwa duchowego, bez codziennej Komunii św., bez życia modlitwy? Ale czego najbardziej potrzebowałem, to zmysłu życia nadprzyrodzonego i systematycznego umartwiania moich namiętności i mojej szalonej natury.

Popełniłem straszliwy błąd rozpoczynając życie chrześcijańskie, jak gdyby ono było życiem przyrodzonym, uzupełnionym tylko pewnego rodzaju nadprzyrodzonym porządkiem przez łaskę. Sądziłem, że wszystko, co powinienem zrobić, to żyć nadal tak, jak, żyłem poprzednio, myśląc i postępując jak dotychczas, z jednym wyjątkiem unikania grzechów śmiertelnych.

Nie przyszło mi do głowy, że jeśli będę nadal żył tak jak dawniej, to oczywiście nie potrafię uniknąć grzechu śmiertelnego. Bo przed chrztem żyłem wyłącznie dla siebie. Żyłem dla zadowolenia własnych pragnień i ambicji, dla własnej przyjemności i wygody, dla powodzenia i sławy. Chrzest przyniósł z sobą obowiązek ograniczenia wszystkich moich naturalnych apetytów na rzecz posłuszeństwa woli Boga:

„Mądrość ciała bowiem wroga jest Bogu, ponieważ nie jest i nawet być nie może poddana prawu Bożemu. A ci, którzy są w ciele, Bogu podobać się nie mogą... Jeśli bowiem według ciała żyć będziecie, pomrzecie, ale jeśli duchem sprawy ciała umartwicie, żyć będziecie. Którychkolwiek bowiem ożywia duch Boży, ci są synami Bożymi". *Spiritu ambulate, et desideria carnis non perficietis.*

Św. Tomasz bardzo jasno i prosto tłumaczy te słowa listu do Rzymian. Mądrość ciała to przekonanie, że zwykłe cele naszych naturalnych pożądań są dobrem, któremu podporządkowane powinno być całe życie człowieka. Nieuchronnie musi to więc skłaniać wolę do łamania prawa Bożego.

W tej mierze, w jakiej ludzie są gotowi przełożyć swoją własną wolę ponad wolę Boga, można też o nich powiedzieć, że nienawidzą Boga. Oczywiście nie mogą nienawidzić Boga jako Jego Samego, ale nienawidzą Go w Jego przykazaniach, które gwałcą. Bo Bóg jest naszym życiem — wola Boga jest naszym pokarmem, posiłkiem, chlebem naszego życia. A nienawidzić życia, to wejść w śmierć, i tak roztropność ciała jest śmiercią.

Co mnie jedynie uratowało, to moja nieświadomość. Gdyż w rzeczywistości skoro moje życie po chrzcie było prawie takie samo jak przed chrztem, znalazłem się w położeniu tych, co gardzą Bogiem kochając świat i własne ciało inaczej, niż Jego. A ponieważ przy nich było i moje serce, powinienem był konsekwentnie popaść w grzech śmiertelny, bo przecież wszystko, co robiłem w stałej intencji dogodzenia sobie przed wszystkimi innymi względami, dążyło nieuchronnie do zahamowania i uśmiercenia dzieła łaski w mojej duszy.

Ale ja sobie tego jasno nie uświadamiałem. Sądziłem, że moje nawrócenie jest zupełne, ponieważ nawrócenie mego umysłu było tak głębokie i całkowite. Ponieważ wierzyłem w Boga i w naukę Kościoła i byłem gotów siedzieć przez całą noc dowodząc tych prawd każdemu kto by chciał słuchać, wyobrażałem sobie, że jestem nawet żarliwym chrześcijaninem.

Ale nawrócenie intelektu nie wystarcza. Tak długo jak wola, *domina voluntas,* nie należy całkowicie do Boga, nawet intelektualne nawrócenie pozostanie zawsze nieokreślone i niepewne. Bo chociaż wola nie może zmusić umysłu do widzenia przedmiotu innym niż on jest, to jednak może odwrócić umysł od tego przedmiotu i w ogóle nie dopuścić do myślenia o nim.

Gdzie była moja wola? „Gdzie jest skarb Twój tam i serce Twoje" (Mt. VI, 21), a ja nie nagromadziłem sobie żadnych skarbów w niebie. Wszystkie należały do ziemi. Chciałem zostać pisarzem, poetą, krytykiem, profesorem. Chciałem zaznać wszelkiego rodzaju przyjemności intelektualnych i zmysłowych i na to, by je zdobyć, nie wahałem się wchodzić w sytuacje, o których wiedziałem, że muszą się skończyć moralną klęską — chociaż zwykle moje pożądania tak mnie zaślepiały, że nie zastanawiałem się nawet nad tym wyraźnie, dopiero kiedy już było za późno i po szkodzie.

Zapewne, jeśli chodzi o moje ambicje, to cele ich były same w sobie dobre. Nie ma nic złego w tym, że się jest pisarzem lub poetą — przynajmniej mam nadzieję, że to nie jest zdrożne. Ale zło tkwi w tym, że się pragnie nim być dla zaspokojenia swojej ambicji i jedynie w celu wzniesienia się do poziomu wymaganego przez wewnętrzne bałwochwalstwo własnej osoby. Ponieważ pisa-

łem dla siebie i dla świata, moje utwory miały w sobie jad namiętności, egoizmu i grzechu, z których się zrodziły. Złe drzewo rodzi złe owoce, jeżeli w ogóle jest zdolne coś zrodzić.

Oczywiście chodziłem na mszę, nie tylko co niedzielę, ale czasem nawet i w tygodniu. Nigdy też długo nie byłem bez sakramentów — zazwyczaj chodziłem do spowiedzi i do Komunii św. jeżeli nie co tydzień, to przynajmniej co dwa tygodnie. Czytałem dużo lektur, które można by uważać za „duchowe", chociaż nie czytałem ich w duchowy sposób. Pożerałem książki robiąc tu i tam notatki i starając się zapamiętać to, co według mnie mogłoby być przydatne jako argument — to znaczy do własnego wywyższenia. Chciałem sam brać te rzeczy i błyszczeć w ich świetle, jak gdyby te prawdy były moją własnością. Niekiedy zachodziłem też i po południu do kościoła, ażeby się pomodlić lub odprawić Drogę Krzyżową.

To wszystko byłoby wystarczające dla zwykłego katolika, mającego za sobą całe życie wierności w praktykach religijnych — ale dla mnie nie mogło być żadną miarą dostateczne. Człowiek wychodzący dopiero ze szpitala, gdzie ledwie nie umarł i gdzie został pokrajany na kawałki na stole operacyjnym, nie może natychmiast podjąć życia normalnego pracującego osobnika. Po tym duchowym przemaglowaniu, przez które przeszedłem, nie mogłem obejść się bez codziennego przystępowania do sakramentów, bez częstej modlitwy i pokuty, bez rozmyślania i umartwienia.

Zrozumienie tego zabrało mi sporo czasu — dlatego piszę teraz to, do czego w końcu doszedłem, aby ktoś będący w tym samym położeniu, w jakim ja się wówczas znalazłem, mógł to przeczytać, wiedzieć co ma robić i przez to ocalić się od wielkiego niebezpieczeństwa i nieszczęścia. Takiemu człowiekowi powiedziałbym: „Kimkolwiek jesteś, kraina, do której Bóg cię wprowadził, nie jest podobna do kraju egipskiego, który opuściłeś. Nie możesz nadal żyć tutaj tak jak tam żyłeś. Twoje dawne życie i dawne sposoby są teraz ukrzyżowane i nie możesz już chcieć żyć dla twojej własnej korzyści, ale musisz złożyć twój sąd i zdanie w ręce mądrego kierownika i poświęcić twoje przyjemności i wygody dla miłości Boga, a pieniądze, które przestałeś wydawać na nie, oddać ubogim.

Przede wszystkim, pożywaj codziennie Chleb, bez którego nie możesz żyć, i poznawaj Chrystusa, którego życie karmi cię w Hostii, a On wzbudzi w tobie smak do radości i do szczęścia przewyższających wszystko, czego przedtem kiedykolwiek doznałeś, smak, który ci ułatwi to przeobrażenie.

2

Pierwszy poranek 1939 roku był szary. Miał to być też szary i ponury — bardzo ponury rok. Ale teraz, kiedy szedłem między białymi, pustymi domami do nagiego placu, gdzie stoi kościół św. Ignacego Męczennika, zimny wiatr wiał od strony morza. Ten wiatr mnie trochę rozbudził, ale nie poprawił mego złego humoru. Nowy Rok źle się rozpoczynał.

W wilię tego dnia, ponieważ to był wieczór sylwestrowy, byliśmy na przyjęciu w Long Beach u teściowej Seymoura, lekarki. Było to dosyć mieszane i bezładne zebranie; siedzieliśmy na podłodze w poczekalni lekarskiej i bębniliśmy na rozmaitych instrumentach pijąc już nie wiem co. Ale cokolwiek piliśmy, wprawiło mnie to w zły humor.

Jedyną osobą w naszym gronie mniej lub więcej wolną od przesytu tym wszystkim był Bramachari, który zdjął swój turban, siedział na krześle i nie zważał na cały ten harmider. Potem jednak gdy John Slate będący również w złym usposobieniu z powodu wyrwanego tego dnia zęba, usiłował związać mnie turbanem Bramachari'ego, mnich spokojnie powrócił do domu — to znaczy do Seymoura — i położył się spać.

Później rzuciłem w latarnię uliczną puszką soku ananasowego i także udałem się na spoczynek. Spałem w tym samym pokoju co Bramachari, zbudziłem się więc o świcie, gdy on wstał i zaczął śpiewać swoje modlitwy poranne. Skoro nie mogłem już zasnąć, nawet kiedy jego moditwy przeszły w kontemplację, poszedłem na wcześniejszą mszę niż sobie zamierzyłem. Ale to dobrze się stało. Jak zwykle, znajdowałem, że jedyną dobrą rzeczą w takie dni, i w ogóle w każdy inny dzień, była msza św.

Jakże to dziwne, że nie wiedziałem czego to jest oznaką i nie doszedłem już wtedy do uświadomienia sobie, że przeznaczeniem moim jest żyć jedynie dla Boga, że Bóg ma stać się ośrodkiem mojego życia i wszystkich moich uczynków.

Potrzebowałem całego roku, ażeby wysupłać tę prawdę z mnóstwa moich bezładnych i błahych pragnień — a czasem wydaje mi się, że napady chandry, jakich doznawałem w czasie jej odkrywania, były w jakiś sposób związane z tym, co działo się w historii świata.

Bo wszak to rozpoczynał się rok 1939, rok kiedy wojna, której się wszyscy tak obawiali, ostatecznie zaczęła nas uczyć z swoją nieubłaganą logiką, że strach przed wojną nie wystarcza. Jeżeli nie chcesz skutków, zrób coś dla usunięcia przyczyn. Jest to rzecz bezcelowa i bezużyteczna kochać przyczynę, a obawiać się jej

skutku i dziwić się, że skutek staje się nieuchronnym następstwem przyczyny.

Do tego czasu powinienem był już na tyle dojść do rozumu, żeby zdać sobie sprawę, że przyczyną wojny jest grzech. Gdybym był przyjął dar świętości złożony w moje ręce kiedy stałem przy chrzcielnicy w listopadzie 1938 roku, co mogłoby się zdarzyć w świecie? Ludzie nie mają pojęcia, co może zdziałać jeden święty — bo świętość jest silniejsza od całego piekła. Święci są napełnieni Chrystusem w pełni Jego królewskiej i boskiej potęgi — i są tego świadomi i oddają się Mu, by mógł objawiać Swoją moc poprzez ich najdrobniejsze i pozornie najmniej znaczące czyny dla zbawienia świata.

Ale świat nie wiele uzyskał w ten sposób ode mnie.

Nadszedł koniec stycznia. Przypominam sobie, że w czasie zdawania egzaminów magisterskich przystąpiłem do Komunii przez dwa dni z rzędu i przez całe te dwa dni czułem się bardzo szczęśliwy, a egzaminy również zupełnie dobrze wypadły. Potem wydało mi się, że należy wyjechać na tydzień na Bermudy, posiedzieć tam w słońcu, popływać i pojeździć na rowerze po tych pustych, białych drogach odkrywając na nowo widoki i zapachy spędzonego na nich roku mojego wczesnego dzieciństwa. Spotkałem tam mnóstwo osób, jeżdżących z upodobaniem przez całą noc samochodem i nucących zawzięcie: „Ktoś jest w kuchni z Diną — i brzdąka na starym banjo". Pogoda była tak piękna, że wróciłem do New Yorku opalony i w dobrym zdrowiu, z kieszenią pełną zdjęć wszystkich tych nowych znajomych, z którymi tańczyłem i pływałem na żaglówkach. Wróciłem właśnie na czas, aby pożegnać Bramachariego odjeżdżającego wreszcie do Indii na statku *Rex*. Odpływał z kardynałami, którzy wyjeżdżali obierać nowego papieża.

Potem wybrałem się do Greenwich Village, wynająłem jednopokojowe mieszkanie i zacząłem przygotowywać się do doktoratu z filozofii. Przypuszczam, że to mieszkanie na Perry Street wydawało mi się częścią atmosfery właściwej intelektualiście, za jakiego siebie uważałem, i rzeczywiście czułem się dużo ważniejszy w tym dużym pokoju z łazienką, z kominkiem i francuskimi oknami wychodzącymi na chwiejny balkon, niż w małym, dziesięć stóp liczącym pokoiku na tyłach Biblioteki Columbii. Poza tym miałem teraz nowy, własny, błyszczący telefon, odzywający się dyskretnym, głuchym, szemrzącym dzwonieniem, jak gdyby zapraszał mnie łagodnie do reprezentacyjnych i wyszukanych rozmów.

W gruncie rzeczy nie pamiętam, żeby się coś szczególnego działo przez ten telefon, poza tym, że umawiałem się na spotkania z pielęgniarką pracującą w jednej z klinik na terenie Targów Światowych, które otwarto tego roku na Flushing Meadows. Stanowił

on również okazję do szeregu wściekle sarkastycznych listów do przedsiębiorstwa telefonów z powodu rozmaitego rodzaju tak technicznych jak i finansowych zażaleń.

Najwięcej rozmawiałem przez ten aparat z Laxem. On miał telefon, który go nawet nic nie kosztował, bo mieszkał w Hotelu Taft, dając lekcje dzieciom zarządcy i mając dostęp do lodówki pełnej kurcząt na zimno o wszystkich godzinach dnia i nocy. Dwie najważniejsze wiadomości, jakich mi udzielił z tej korzystnej placówki, to były: najpierw ukazanie się książki Joyce'a *Finnegans Wake*, a potem wybór papieża Piusa XII.

Dowiedziałem się o nim jednego z tych pierwszych poranków wiosennych, kiedy nowe, ciepłe słońce staje się dla nas źródłem różnego rodzaju zachwytów. Siedziałem na balkonie w dżinsach pijąc Coca-Colę i wygrzewając się na słońcu. Mówiąc, że siedziałem na balkonie, chcę powiedzieć, że siedziałem na jego dobrych deskach z nogami zwieszonymi tam, gdzie deski były wyłamane. Tej wiosny spędzałem tak większość ranków obserwując Perry Street, od wschodniej strony tej ulicy zamkniętej blokiem mieszkalnym z czerwonej cegły, aż do jej zachodniego końca, który dobiegał do rzeki, tak że można było dostrzec z mojego balkonu czarne kominy zakotwiczonych okrętów.

O ile nie przebywałem nic nie robiąc na balkonie, siedziałem w pokoju w najgłębszym fotelu studiując listy i notatki Gerarda Manley Hopkinsa, próbując rozszyfrować różne podręczniki prozodii i pokrywając zapiskami fiszki podręcznej kartoteki. Miałem bowiem zamiar napisać pracę doktorską o Hopkinsie.

Zawsze otwarta na biurku maszyna do pisania bywała czasem w użyciu, jeżeli miałem na warsztacie recenzję jakiejś książki; pisywałem niekiedy takie recenzje do niedzielnego przeglądu książek w „Timesie" i w „Herald Tribune". i Co więcej, z trudem i męką potrafiłem wydusić z siebie czasem jakiś rodzaj poezji.

Zanim przeszedłem na katolicyzm nie udawało mi się nigdy pisanie wierszy. Próbowałem to robić, ale zawsze bez prawdziwego powodzenia, a nie mogłem na tyle podniecić mojej ambicji, żeby nadal ponawiać te próby. Rozpocząłem je raz czy dwa razy w Oakham, napisałem też dwa czy trzy marne utwory w Cambridge. W Columbii, kiedy uważałem siebie za czerwonego, przyszedł mi głupi pomysł poematu o robotnikach pracujących w porcie i bombardujących ich samolotach — doprawdy złowieszczy temat. Przelany na papier okazał się tak bezsensowny, że nawet pisma z „Czwartego piętra" nie chciały go drukować. Poza tym wszystko, co zdołałem stworzyć przed moim chrztem, to od czasu do czasu króciutki wiersz dla „Jestera".

W listopadzie 1938 r. zacząłem nagle z łatwością pisać prymitywne, jadowite wiersze w stylu Skeltona [1]. Trwało to mniej więcej miesiąc i przeszło. Nie były wiele warte, ale jeden z tych wierszy dostał niezasłużoną nagrodę. Teraz jednak rozmaite dźwięki rozbrzmiewały mi w uszach i czasem domagały się przelania na papier. Gdy ich rytmy i tony naśladowały Andrew Marvella, rezultaty były jeszcze najlepsze. Zawsze lubiłem Marvella. Nie znaczył on dla mnie tyle co Donne albo Crashaw (gdy Crashaw pisał dobrze), ale mimo to było coś w jego usposobieniu, do czego czułem szczególny osobisty pociąg. Nastrojem był mi nawet wyraźniej bliski niż Crashaw, a nawet Donne.

W mieszkaniu na Perry Street wiersze mi przychodziły z trudem. Budowały się powoli, a kiedy je wykończyłem pozostawało z nich niewiele. Pisane były zwykle jambicznym tetrametrem, a ponieważ niepokoił mnie każdy wiersz wyświechtany, moje rymy bywały niezgrabne i czasem nawet dziwaczne.

Gdy jakiś pomysł przychodził mi do głowy, wędrowałem po ulicach między składami towarów aż do targu kurzego u wylotu 12-tej Ulicy; wychodziłem na brzeg rzeki, gdzie sprzedawano kurczęta i siedząc tam w słońcu próbowałem złożyć choć cztery linie wiersza. A napatrzywszy się na łodzie pożarne, stare, puste barki oraz innych gapiów spisywałem mój wiersz na świstku papieru i wracałem do domu, aby przepisać go na maszynie.

Zazwyczaj posyłałem go zaraz do jakiegoś pisma. Jak wiele takich kopert wetknąłem w zieloną skrzynkę pocztową na rogu Perry Street, tuż przed wejściem na Seventh Avenue! Ale wszystko, co tam rzucałem, wracało do mnie — poza recenzjami z książek.

Im bardziej mi się niepowodziło, tym mocniej byłem przekonany, że jest dla mnie rzeczą ważną móc wydrukować moje prace w takich pismach jak „Southern Review", „Partisan Review" albo „New Yorker". Moją główną troską stało się teraz ujrzenie siebie w druku, jak gdybym nie czuł się całkowicie przekonany o własnej rzeczywistości dopóki nie zaspokoję mojej ambicji tą banalną chwałą. Mój dawny egoizm dojrzał i skoncentrował się teraz w tym pragnieniu uzewnętrznienia się w powszechnie znanej, drukowanej i oficjalnej osobowości, którą mógłbym dowolnie podziwiać. Sława, powodzenie — to było to, w co naprawdę wierzyłem. Chciałem żyć w oczach, w ustach i w umysłach ludzi. Nie byłem tak prymitywny, żeby pragnąć być znany i podziwiany przez cały świat — jest nawet pewna naiwna satysfakcja w poczuciu, że się jest uznanym jedynie przez wybraną mniejszość, i właśnie ona

1 John Skelton — angielski poeta satyryczny z drugiej połowy XV wieku. Sam ksiądz, atakował ostro nadużycia kleru angielskiego.

miała dla mnie szczególny urok. Ale jeśli mój umysł był tym wszystkim tak zaabsorbowany, to jak mogłem żyć życiem nadprzyrodzonym, życiem, do którego byłem powołany? Jak mogłem kochać Boga, jeżeli wszystko, co robiłem, robiłem nie dla Niego, ale dla siebie i nie ufając w Jego pomoc, ale polegając jedynie na własnej mądrości i na własnych zdolnościach?

Lax krytykował te moje ambicje. Jego własna postawa wobec zawodu pisarskiego była oczyszczona z tego rodzaju głupoty: cechowała ją świętość, miłość i bezinteresowność. Zgodnie z nią pojmował on funkcję tych, którzy umieją pisać i mają coś do powiedzenia, jako pracę około zbawienia społeczeństwa. Obraz Ameryki u Laxa — przed którym stał przez dwanaście lat z bezsilnie opuszczonymi rękami — to obraz kraju pełnego ludzi, co chcą być dobrzy, uprzejmi i szczęśliwi, kochać dobro i służyć Bogu, ale nie wiedzą jak się do tego zabrać. I nie wiedzą również gdzie się zwrócić, żeby się takich rzeczy dowiedzieć. Otaczające ich rozmaite źródła informacji przyczyniają się tylko do coraz większego ich otumanienia. Wizja Laxa jest wizją dnia, w którym otworzą radio i ktoś powie im naprawdę to, co powinni usłyszeć i czego trzeba im się dowiedzieć. Znajdą wreszcie kogoś, kto potrafi mówić im o miłości Boga językiem, który nie wyda się im wyświechtany ani szalony, ale będzie brzmiał autorytetem i przekonaniem — przekonaniem zrodzonym z świętości.

Nie jestem pewny, czy ta jego koncepcja obejmowała koniecznie szczególne powołanie, jakąś określoną i wyodrębnioną misję — ale w każdym razie przyjmował, że tego rodzaju zadanie leży przede mną, przed Gibney'em, Seymourem i Markiem van Doren, przed niektórymi szczególnie podziwianymi przez niego pisarzami, może nawet przed kimś, kto w ogóle nie umiał mówić, ale tylko grać na trąbie lub na fortepianie. Otwierało się ono i przed nim — ale co do siebie, to wyraźnie czekał, aby zostać „posłany".

W każdym razie, mimo że ja przed nim doszedłem do źródeł łaski, Lax był o wiele mądrzejszy ode mnie, miał wyraźniejszą wizję swego powołania i w gruncie rzeczy dużo lepiej niż ja odpowiadał wezwaniom łaski Boga, bo zobaczył, co jest jedynie ważne. Myślę, że to, co miał do powiedzenia, mówił wielu ludziom poza mną ale z pewnością jego głos był jednym z tych, przez które przynaglający Duch Boży postanowił mi wskazać drogę przeznaczonej mi podróży.

Toteż jeszcze jednym z tych momentów, które, jeśli chodzi o moją duszę, miały się okazać historycznej wagi, była pewna noc wiosenna gdy Lax i ja szliśmy w dół Sixth Avenue. Ulica była cała rozkopana, pocięta rowami i obstawiona wysokimi zwałami błota z żarzącymi się czerwonymi latarniami tam, gdzie robiono wykop

dla kolei podziemnej. Zmierzając ku Greenwich Village szukaliśmy przejścia wzdłuż ciemnych zamkniętych sklepików i nie pamiętam już, o czym dyskutowaliśmy, ale w końcu Lax obrócił się nagle ku mnie i rzucił mi pytanie:

— Czym ty właściwie chcesz być?

Nie mogłem odpowiedzieć: „Chcę być Tomaszem Mertonem, znanym autorem tych wszystkich recenzji na ostatniej stronie „Times Book Review" albo też: Tomaszem Mertonem, asystentem uczącym na pierwszym roku literatury i języka angielskiego w „Nowoczesnym Instytucie Społecznym dla Postępu i Kultury", przeniosłem więc to zagadnienie na plan duchowy, gdzie jak wiedziałem było jego właściwe miejsce, i powiedziałem:

— Nie wiem, przypuszczam, że pragnę zostać dobrym katolikiem.

— Co masz na myśli mówiąc, że chcesz być dobrym katolikiem?

Wyjaśnienie, jakiego mu udzieliłem, musiało być dosyć niejasne, wyrażało mój duchowy zamęt i zdradzało jak niewiele nad tym naprawdę się dotychczas zastanawiałem.

Lax się też nim nie zadowolił.

— Powinieneś powiedzieć — odparł — tak, powinieneś powiedzieć, że chcesz zostać świętym.

Świętym! Ta myśl wydała mi się nieco dziwaczna, toteż odpowiedziałem:

— Jak ci się zdaje, że mógłbym zostać świętym?

— Pragnąc nim zostać — rzekł po prostu Lax.

— Nie mogę być świętym — powiedziałem. — Nie mogę być świętym.

Mój umysł omroczyła mieszanina rzeczywistych i nierzeczywistych elementów: świadomość moich grzechów i fałszywa pokora, każąca ludziom mówić, że nie mogą zrobić rzeczy, których powinni dokonać, że nie mogą osiągnąć poziomu, na który powinni się wznieść — oraz tchórzostwo powtarzające sobie: „Wystarcza mi, że zbawię moją duszę, że będę unikał grzechu śmiertelnego", co w istocie oznacza: „Nie chcę wyrzec się moich grzechów i moich przywiązań".

Ale Lax mówił: — Nie. Aby zostać świętym, trzeba jedynie naprawdę chcieć nim być. Czy nie wierzysz, że Bóg uczyni cię tym, do czego cię stworzył, jeśli tylko Mu na to pozwolisz? Wszystko, co ty masz do zrobienia, to tego pragnąć.

Dawno już św. Tomasz z Akwinu powiedział to samo — musi to zresztą być oczywiste dla każdego, kto kiedykolwiek zrozumiał Ewangelię. Kiedy Lax odszedł, zacząłem o tym rozmyślać i stało się to także oczywiste dla mnie.

Następnego dnia powiedziałem Markowi van Doren:

— Lax chodzi i mówi, że wszystko, czego potrzeba człowiekowi, żeby zostać świętym, to naprawdę chcieć nim być.

— Oczywiście — odrzekł Marek.

Oni wszyscy byli dużo lepszymi chrześcijanami ode mnie. Pojmowali Boga lepiej niż ja. A ja co robię? Czemu jestem tak powolny, tak niejednolity, tak jeszcze niezdecydowany w moich dążeniach i tak niepewny?

Tak więc za bardzo drogie pieniądze kupiłem pierwszy tom „Pism" św. Jana od Krzyża i siedząc w moim pokoju na Perry Street przeglądnąłem pierwsze jego strony zakreślając ołówkiem tu i tam niektóre ustępy. Ale okazało się, że trzeba czegoś więcej, żeby uczynić ze mnie świętego, bo słowa, które podkreślałem, chociaż dziwiły mnie i olśniewały swoją treścią, były jednak za proste, ażebym mógł je zrozumieć. Były zbyt nagie, zanadto ogołocone z wszelkiego fałszu i kompromisu dla mojej różnolitości, zdeprawowanej wieloma pożądaniami. Ale mimo to jestem rad, że przynajmniej umiałem rozpoznać ich wartość godną najwyższego poszanowania.

3

Z nadejściem lata podnająłem moje mieszkanie żonie Seymoura, a sam wyjechałem do górnej części Stanu, w pagórkowate okolice za Oleanem. Szwagier Laxa posiadał tam *cottage*, domek stojący na szczycie wzgórza, z którego było widać wiele mil obu Stanów New Yorku i Pennsylvanii — wiele mil błękitnych wzgórz i zadrzewionych grzbietów, całe przestrzenie lasów z wznoszącymi się w suchej porze tu i tam smugami dymu, w sąsiedniej dolinie przeciętych świeżą porębą. Przez cały dzień i całą noc ciszę leśną przerywało dyszenie pomp naftowych, a gdy przechodziło się wśród drzew można było dojrzeć długie metalowe ramiona poruszające się niezgrabnie tam i napowrót w cieniu gęstwiny, gdyż te wzgórza były pełne ropy.

Benjie, szwagier Laxa, zaofiarował nam ten domek i pozwolił tam zamieszkać ufając więcej niż należało naszym zdolnościom przebywania dłużej niż tydzień w jakimś domu bez choćby częściowego jego zdemolowania.

Lax, Rice i ja przeprowadziliśmy się więc do tego domku i rozejrzeliśmy się gdzie postawić nasze maszyny do pisania. Był tam jeden wielki pokój z olbrzymim kamiennym kominkiem, dziełami Rabelais i stołem, który zaraz zniszczyliśmy żywiąc się na nim siekaną wołowiną, fasolą z puszek i niezmierzoną ilością kwart mleka. Była tam również weranda, z której rozciągał się widok

na wzgórza — w końcu zainstalowaliśmy też na niej trapez. Miło było tam siedzieć na schodkach, patrzeć cichymi wieczorami w dolinę i bębnić różne melodie. Mieliśmy parę „bongos", to jest podwójnych bębenków kubańskich, na których się gra dwiema rękami i które wydają różne tony zależnie od tego gdzie i jak się w nie uderza.

Żeby zapewnić sobie dostateczną ilość książek, zeszliśmy do biblioteki kolegium św. Bonawentury, gdzie obecnie, będąc ochrzczony, nie obawiałem się już mnichów. Bibliotekarzem był Ojciec Ireneusz, który spojrzał na nas przez swoje okulary i z szczerym zdziwieniem rozpoznał Laxa. Zawsze wydawał się zdziwiony i rad z widzenia każdego. Lax nas przedstawił:

— To jest Ed Rice, a to Tom Merton.

— Ach Mr. Rice... Mr. Myrtle. — Ojciec Ireneusz objął nas spojrzeniem zatopionego w książkach dziecka i podał nam rękę bez żadnego zażenowania.

— Merton — sprostował Lax — Tom Merton.

— Tak, miło mi pana poznać, Mr. Myrtle — rzekł o. Ireneusz.

— Chodzili ze mną na uniwersytet Columbia — rzekł Lax.

— Ach, Columbia... Studiowałem w Szkole Bibliotekarskiej w Columbii — odpowiedział o. Ireneusz, po czym zaprowadził nas do swojej biblioteki i z lekkomyślną ufnością pozostawił wszystkie półki do naszej dyspozycji. Nie przyszło mu nigdy na myśl zakreślać jakieś granice apetytom tych, którzy zdawali się lubić książki. Jeśli pragnęli książek, oto była cała biblioteka. On miał ich mnóstwo, bo od tego właśnie jest biblioteka. Mogłeś wziąć dowolną liczbę książek i trzymać je tak długo dopóki ich nie przeczytałeś. Ten szczęśliwy mały franciszkanin był przedziwnie wolny od ducha biurokracji. Poznawszy potem bliżej tych zakonników przekonałem się, że ten rys jest u nich prawie powszechny. Ci, którzy kochają surowe i metodyczne systemy, wstępując do franciszkanów znajdują już gotowe dla siebie życie pokuty — zwłaszcza jeżeli zostają przełożonymi. O ile wiem, nie obrabowano jednak ojca Ireneusza z książek na większą skalę niż innych bibliotekarzy, a w ogóle mała biblioteka u św. Bonawentury była jedną z najlepiej uporządkowanych i najpełniejszych ciszy i spokoju, jakie kiedykolwiek widziałem.

Wyszliśmy z pomiędzy półek z pełnymi rękami.

— Czy możemy to wszystko zabrać, ojcze?

— Oczywiście, oczywiście — doskonale, weźcie, co chcecie.

Podpisaliśmy coś w rodzaju rewersu i zamieniliśmy uścisk dłoni.

— Do widzenia, Mr. Myrtle — rzekł zakonnik stojąc w otwartych drzwiach z założonymi rękami, podczas gdy my zbiegaliśmy ze schodów unosząc nasze łupy.

Nie wiedziałem jednak jeszcze, że znalazłem miejsce, gdzie miałem zdobyć jakieś wyobrażenie o szczęściu.

Zdołaliśmy ledwie otworzyć tego lata książki zabrane stamtąd do naszego domku, ale zawsze leżały w nim na wypadek, gdybyśmy chcieli coś przeczytać. W gruncie rzeczy nie były nam potrzebne, bo ostatecznie znaleźliśmy odpowiednie miejsca na nasze maszyny do pisania i wszyscy trzej zaczęliśmy pisać powieści. Rice napisał powieść zatytułowaną: „Błękitny koń". Zabrało mu to mniej więcej dziesięć dni — około stu pięćdziesięciu stron z ilustracjami. Lax wyprodukował kilka fragmentów różnych powieści, które w końcu zlały się w jedną całość nazwaną „Błyszczącym Pałacem". Ale to, co ja zacząłem pisać, rozrastało mi się i rozrastało coraz bardziej aż doszło do pięciuset stron. Z początku tytuł miał brzmieć: „Cieśnina Dover", później: „Noc przed bitwą", a wreszcie: „Labirynt". W ostatecznym kształcie powieść była jednak krótsza i została w połowie napisana na nowo. Posłałem ją do kilku wydawców, ale ku mojemu wielkiemu zmartwieniu nigdy nie doczekała się druku — to znaczy ku mojemu ówczesnemu zmartwieniu, bo dzisiaj gratuluję sobie w pełni, że te strony nigdy nie ukazały się na półkach księgarskich.

Powieść była częściowo autobiograficzna i przez to samo opisywała niejedno z tego, co znajduje się i w tej obecnej książce, ale było w niej też o wiele więcej z tych rzeczy, które tym razem starałem się pominąć. Poza tym uważałem, że pisanie będzie łatwiejsze i zabawniejsze jeżeli wplotę różne zmyślone postacie we własną historię. Jest to przyjemny sposób pisania. Kiedy prawda stawała się nudna, wprowadzałem w nią urozmaicenie w postaci głuptasa, którego nazwałem Terence Metrotone. Zmieniłem to nazwisko na Terence Park po pokazaniu pierwszego szkicu tej książki mojemu wujowi, który stropił mnie uwagą, że Terence Metrotone jest rodzajem anagramu mojego własnego nazwiska. Było to w istocie bardzo upokarzające, gdyż zrobiłem z tej postaci skończonego durnia.

Sama przyjemność przebywania na szczycie tej lesistej góry z widokiem na całe mile krajobrazu i na bezchmurne niebo, z słuchaniem przez cały dzień śpiewu ptaków i zdrowym zajęciem pisania na dworze pod drzewem, stojącym nawprost garażu, strony za stroną powieści, przesyciła tygodnie tam spędzone jakimś naturalnym szczęściem.

Mogliśmy nawet więcej korzyści z nich wyciągnąć. Myślę, że wszyscy mieliśmy poczucie, że życie pustelnicze na tym wzgórzu leży w jakiś sposób w naszych możliwościach — ale cóż kiedy nikt z nas nie wiedział, jak to zrobić, a ja, który w pewnym znaczeniu byłem najbardziej zdolny do sformułowania takich pragnień, lecz

zarazem najmniej rozsądny gdy chodziło o sprawy postępowania i decyzje dotyczące dobra i zła, miałem jeszcze najsilniejszą skłonność do powrotu w doliny, aby zobaczyć nowe filmy, uprawiać hazard w automatach i pić piwo.

Najwyższy wyraz, na jaki zdobyło się nasze niejasne pragnienie odosobnionego i w pewnym sensie poświęconego życia, to było zapuszczenie brody, która nam szybciej lub wolniej rosła. Lax skończył na najpiękniejszej. Była czarna i uroczysta. Broda Rice sterczała na wszystkie strony, ale zyskiwała kiedy się uśmiechał, bo miał duże zęby i skośne oczy jak Eskimos. Co do mnie utrzymywałem się w mniemaniu, że z brodą jestem podobny do Shakespeare'a. Nosiłem ją jeszcze i później po powrocie do New Yorku i poszedłem z nią na Targi Światowe. Stałem tak brodaty na jakimś widowisku, mającym coś wspólnego z Afryką, i pewien młody człowiek, który nie był kolonistą, ale nosił biały strój kolonialny, wziął mnie z powodu tej brody za rzeczywistego podróżnika. W każdym razie zasypał mnie fachowymi pytaniami na temat centralnej Afryki. Mam wrażenie, że obaj korzystaliśmy przy tym z wiadomości zaczerpniętych ze wspaniałego filmu „Czarny Urok".

Nasz domek mógł stać się dogodną pustelnią i żałuję teraz, żeśmy niedostatecznie wykorzystali jego możliwości. Lax był jedynym z nas, który miał rozum wstawać niekiedy bardzo rano, o wschodzie słońca. Co do mnie spałem zwykle do ósmej, potem smażyłem sobie dwa jajka, połykałem miskę płatków kukurydzianych i zaraz zabierałem się do pisania. Najbardziej zbliżyłem się do wykorzystania tej samotności dla rozmyślań, kiedy przez kilka popołudni leżałem w wysokiej trawie pod drzewkiem brzoskwiniowym czytając wreszcie *Wyznania* św. Augustyna i niektóre fragmenty *Summy* św. Tomasza.

Przyjąłem zasadę Laxa, że świętość jest dostępna dla tych, co jej pragną i do niej dążą, i zaszeregowałem ją sobie w głowie razem z innymi wyznawanymi zasadami — nie robiąc jednak nic dla wprowadzenia jej w życie. Jakaż klątwa spoczywała na mnie, że nie mogłem przeobrazić wiary w czyn i mojej wiedzy o Bogu w konkretną walkę o posiadanie Tego, Którego uważałem za jedyne prawdziwe dobro? Przeciwnie — wystarczało mi spekulować i dowodzić, a przyczyną było, jak myślę, to że moja wiedza polegała wyłącznie na przyrodzonym i intelektualnym rozważaniu. Przecież Arystoteles uważał znajomość Boga za najwyższe przyrodzone szczęście, jakie było jemu, poganinowi, dostępne i prawdopodobnie miał słuszność. Wyżyny osiągalne spekulacją metafizyczną wprowadzają człowieka w królestwo czystej i subtelnej rozkoszy, dającej mu najbardziej stałe szczęście, jakiego może

doznać w porządku przyrodzonym. Jeśli pójdziesz o krok dalej i oprzesz twoje spekulacje na przesłankach Objawienia, twoja rozkosz może stać się jeszcze głębszą i doskonalszą. Ale nawet jeżeli przedmiotem jej są tajemnice wiary chrześcijańskiej, rodzaj ich kontemplowania, spekulatywny i bezosobisty, może nie wznosić się ponad plan naturalny, przynajmniej w swych konsekwencjach praktycznych.

W takim wypadku dochodzisz nie do kontemplacji, ale do rodzaju intelektualnego i estetycznego rozsmakowania się — to znaczy, do wysokiej, wyrafinowanej i nawet szlachetnej formy samolubstwa. Ale jeśli to nie doprowadzi cię do poruszenia woli ku Bogu, do skutecznej do Niego miłości, te rozważania pozostają martwe i bezpłodne i mogłyby nawet w pewnych okolicznościach przerodzić się w rodzaj grzechu — a przynajmniej w rodzaj niedoskonałości.

Doświadczenie nauczyło mnie jednej wielkiej zasady moralnej: w życiu praktycznym nie można organizować swojego postępowania na podstawie szerokiej listy podzielonej na dwie rubryki możliwości — z grzechami śmiertelnymi po jednej, a czynami, które nimi nie są, po drugiej stronie — z tym, że jednych trzeba unikać, a drugie przyjąć bez zastrzeżeń.

A jednak ten beznadziejnie błędny podział możliwości służy wielkiej liczbie katolików za całą teologię moralną. Jest to jeszcze stosunkowo mniej szkodliwe dla ludzi tak ciężko pracujących na życie, że zasięg ich możliwości jest szczupły i zdeterminowany, ale niech ich niebo wspomaga podczas urlopów lub w sobotnie wieczory!

Niezupełne upicie się jest *per se* grzechem powszednim. A więc można tu stosować zasadę dwóch rubryk. Przechodzisz palcem rubrykę grzechów śmiertelnych *per se*. Pójście na film, w którym mężczyzna i kobieta tarmoszą się nawzajem przez sto stóp taśmy, nie jest grzechem śmiertelnym *per se*. Niezupełna nietrzeźwość także nim nie jest, ani gry hazardowe — i tak dalej. To wszystko zalicza się do czynności, które nie są zakazane. A więc są dozwolone. I jeżeli ktoś powie, bez względu na jego uprawnienia, że nie powinieneś robić tych rzeczy — to jest heretykiem. Bez pewnej ostrożności możemy wpaść w dowodzenie, że cnotą jest chodzić do kina, uprawiać hazard, upijać się częściowo...

Wiem, o czym mówię, ponieważ w owym czasie próbowałem jeszcze żyć właśnie w taki sposób. Chcecie zobaczyć jak działa taki system dwóch rubryk? Macie tu przykład różnych uczynków, które same w sobie nie były grzechami śmiertelnymi. Boję się mówić czym były *per accidens* — pozostawiam to miłosierdziu Bożemu — ale były popełnione przez człowieka, którego Bóg powołał do życia

doskonałości, życia oddanego radości służenia Mu i kochania Go ponad wszystko...

Rodzaj rozrywkowego kiermaszu zainstalował się w Bradford. Dla nas oznaczało to dwie karuzele, grę w bingo i w „Bata" i człowieka w białym mundurze i kasku wyrzucanego z armaty w rozpiętą siatkę. Wybraliśmy się tam samochodem drogą Rock--City poprzez ciemne lasy tętniące odgłosem pomp naftowych.

Był to ogromny kiermasz. Zdawał się wypełniać dno wąskiej doliny — jednej z tych zygzakowatych dolin, w których ukrywa się Bradford — i cała miejscowość lśniła od świateł. Kominy rafinerii nafty wznosiły się poza ich kręgiem, jak stróże piekła. Weszliśmy w ten jarzący blask, w hałas dzikiej elektrycznej muzyki i gęsty, słodki zapach sprzedawanych słodyczy.

— Hej, koledzy, przyjdźcie tu proszę.

Zwróciliśmy nieśmiało nasze brody ku człowiekowi stojącemu bez marynarki, ale w filcowym kapeluszu i wychylającemu się ku nam ze swojej budy. Dostrzegaliśmy w niej różnobarwną deskę i szereg liczb. Podeszliśmy bliżej. Zaczął nam tłumaczyć, że z dobroci swego wielkiego, lekkomyślnego serca wymyślił tę grę, która jest tak łatwa i prosta, że równa się prawie dobroczynności z jego strony i staje się raczej sposobem zaopatrywania w ładny kapitalik takich inteligentnych i uczciwych jak my młodzieńców.

Wysłuchaliśmy reguł tej gry; było jasne, że nie jest ona jedną z tych, w których można wygrać tylko pudełko prażonej kukurydzy. Faktycznie, chociaż zaczynało się od dwudziestu pięciu centów, stawka podwajała się za każdym rzutem — co oczywiście podwajało także wygraną, a wygrana była w dolarach!

— Wszystko, co trzeba zrobić, to wtoczyć tę kulkę do tych dziur i ...

Tłumaczył nam do jakich dziur należy wepchnąć kulkę. Za każdym razem trzeba było osiągnąć nową i różną od poprzednich kombinację liczb.

— Stawiasz dwadzieścia pięć centów — mówił nasz dobroczyńca — a wygrywasz dwa i pół dolara. Gdyby ci się przypadkiem za pierwszym razem nie udało, tym lepiej dla ciebie, bo za pięćdziesiąt centów wygrywasz pięć dolarów — za dolara dostaniesz już dziesięć, a za dwa, dwadzieścia dolarów.

Postawiliśmy nasze dwadzieścia pięć centów i kulki powpadały nam do niewłaściwych dziur.

— To dobrze dla was. Teraz macie okazję do wygrania dwa razy tyle.

Wszyscy postawiliśmy po pięćdziesiąt centów.

— Świetnie — stawiajcie dalej; przygotujcie się do wygrania za każdym razem więcej. Musicie w końcu trafić, to niezawodne!

Pobrał od każdego z nas po dolarze.

— Tak się to robi, ludzie, tak się to robi — zawołał, gdy wszyscy potoczyliśmy znowu kulkę do niewłaściwych otworów.

Zatrzymałem się i prosiłem o powtórzenie nam jeszcze raz reguły tej gry. Zrobił to i wysłuchałem go z uwagą. Było tak jak myślałem — nie miałem najmniejszego pojęcia o czym mówił. Trzeba było porobić jakieś kombinacje liczb, a ja przynajmniej nie byłem w stanie pojąć, jakie były te kombinacje. Bo ten człowiek wskazywał nam jedynie jak trzeba celować — potem dodał bardzo szybko wszystkie te liczby i oświadczył:

— O mało co nie trafiliście tym razem. Spróbujcie jeszcze — byliście już tak blisko, że nie może się wam teraz nie udać — i cała kombinacja znowu się odmieniła.

Mniej więcej w dwie i pół minuty obrał nas z wszystkich naszych pieniędzy poza jednym dolarem, który przezornie zachowałem na resztę kiermaszu i na piwo. — Jakże — zapytał nas — mielibyście serce teraz odejść? Przecież właśnie teraz byliśmy w trakcie odegrania się, odzyskania wszystkich naszych strat i wygrania sumy, przyprawiającej nas o zawrót głowy: trzechset pięćdziesięciu dolarów.

— Ludzie — mówił — teraz nie możecie odejść — wyrzucicie po prostu pieniądze, jeżeli teraz przestaniecie grać. Czy to ma jakiś sens? Nie przybyliście przecież z daleka tylko po to, by wyrzucić za okno całą waszą forsę? Pójdźcie, chłopcy, po rozum do głowy. Czy nie widzicie, że musicie wygrać?

Rice przekrzywił twarz grymasem mówiącym jasno: — Wyjdźmy stąd.

— Nie mamy już więcej pieniędzy — rzekł jeden z nas.

— Nie macie czeków podróżniczych? — spytał nasz filantrop.

— Nie mamy.

Nie widziałem jednak nikogo tak zaabsorbowanego i poważnego jak był w tej chwili Lax z swoją czarną brodą i głową pochyloną nad tymi niezrozumiałymi liczbami. Spojrzałem na niego i on na mnie, a człowiek rzekł:

— Jeżeli chcecie wrócić do domu po pieniądze, zostawię wam tę partię do dalszego rozegrania — no więc jak chcecie?

Powiedzieliśmy mu: niech ją zostawi do rozegrania. Wrócimy tutaj.

Wsiedliśmy do samochodu i pojechaliśmy w skupionym milczeniu te piętnaście mil, czy ile ich tam było, do naszego domku i potem znów piętnaście mil z powrotem zabierając z sobą trzydzieści pięć dolarów i całą resztę posiadanych pieniędzy — ale tylko te trzydzieści pięć dolarów przeznaczyliśmy na dalszą grę.

Dobroczyńca biednych ujrzawszy nas wszystkich trzech wchodzących znów przez furtkę wyglądał zdziwiony i trochę przestraszony. Wyraz naszych twarzy musiał budzić pewne obawy i może myślał, że wróciliśmy do domu nie tylko po pieniądze, ale także po jakąś broń.

Podeszliśmy do jego budy.

— Zostawił pan nam tę partię do dalszego rozegrania?

— Tak, moi panowie, możecie podjąć grę.

— Niech pan ją jeszcze raz wytłumaczy.

Zaczął ją objaśniać od nowa. Powiedział co mamy zrobić, żeby wygrać — wydawało się niemożliwe, aby to się mogło nie udać Położyliśmy pieniądze na ladzie i Lax rzucił kulkę — znowu do niewłaściwego otworu.

— Czy to już koniec, chłopcy? — zapytał król dobroczyńców.

— Tak, koniec. — Obróciliśmy się na pięcie i wyszliśmy.

Z pieniędzmi, które zachowałem w kieszeni, udaliśmy się do innych miejsc, których lepiej było unikać, zwiedziliśmy cały kiermasz, a potem zaszliśmy do Bradford do baru, aby napić się piwa. Tam poczuliśmy się lepiej i zaczęliśmy goić nasze rany opowiadając fantastyczne kłamstwa kilku dziewczętom spotkanym w barze — były to pracownice sanatorium gruźliczego w Rocky Crest, położonego na górze o półtorej mili od naszego domku.

Przypominam sobie, że z biegiem wieczoru liczne i bardzo różnorodne grono obcych słuchaczy zebrało się wokoło naszego stołu, gdzie opowiadaliśmy szeroko o prowadzonym i kierowanym przez nas przedsiębiorstwie rozrywkowym. Nosiło ono nazwę Panamsko--Amerykańskiej Korporacji Widowiskowej i było tak wspaniałą instytucją, że obecny kiermasz w Bradford był przy niej imprezą zaściankową. Efekt zepsuło nam jednak dwóch silnych mężczyzn z Bradford, którzy zbliżyli się nie okazując zainteresowania naszymi opowieściami i powiedzieli:

— Jeżeli jeszcze raz zobaczymy tu was, chuliganów, z waszymi brodami — wrócicie do domu bez głowy.

Rice powstał z miejsca i zapytał ich: — to tak? chcecie bitki?

Wyszliśmy wszyscy na ulicę, gdzie nastąpiła żywa wymiana słów, ale nie doszło do bójki, na szczęście, bo byli oni zdolni do wpakowania nam w gardła tych bród.

W końcu dobiliśmy do domu, ale Rice nie odważył się już wjeżdżać do garażu bojąc się, że nie trafi do jego drzwi. Zatrzymał się na ścieżce, a my otworzyliśmy drzwiczki samochodu i stoczyliśmy się z niego na trawę, gdzie leżeliśmy patrząc ślepym wzrokiem w gwiazdy, podczas gdy ziemia falowała i wznosiła się pod nami jak tonący statek. A ostatnie moje wspomnienie z tej nocy, to że Rice i ja w końcu wstaliśmy i poszliśmy do domu, gdzie zastaliśmy

Laxa siedzącego w naszej bawialni i przemawiającego głośno szeregiem dobrze obmyślonych argumentów do kupy brudnej bielizny, zwiniętej i przygotowanej do pralni, którą ktoś zostawił na innym fotelu w drugim końcu pokoju.

4

Kiedy w połowie sierpnia powróciliśmy do New Yorku, świat, do którego powstania się przyczyniłem, gotował się już ostatecznie do przebicia swojej skorupy, wystawienia z niej swojej złej głowy i do pożarcia jeszcze jednego ludzkiego pokolenia.

W Oleanie nie czytaliśmy żadnych gazet, z zasady nie słuchaliśmy też radia; co do mnie, jedyną sprawą, jaka wtedy mnie zajmowała było wydanie mojej nowej powieści. Znalazłszy stary numer „Fortune" w mieszkaniu Benjie'go przeczytałem w nim artykuł o wydawnictwach i polegając na nim zrobiłem możliwie najgorszy wybór wydawcy, na jaki mogłem się zdobyć. Był to rodzaj wydawcy, który chętnie przedrukowałby wszystko z „Saturday Evening Post" i to diamentowymi literami na złotych stronicach, ale z pewnością nie był zdolny sympatyzować z dzikim i rozwichrzonym utworem, który napisałem na tej górze.

I miało też upłynąć dużo czasu, zanim zdecydował się dać mi odmowną odpowiedź.

Tymczasem chodziłem po New Yorku w nieopisanym niepokoju młodego autora oczekującego rozstrzygnięcia się losu swojej pierwszej książki — niepokoju, który można porównać tylko do tortur młodzieńczej miłości. A ta męka doprowadzała mnie — co dość zrozumiałe — do żarliwej chociaż interesownej modlitwy. Ale w końcu Bóg nie troszczy się o to, czy nasze modlitwy są interesowne — chodzi Mu o to, żeby były. Proś, a zostanie ci dane. Bezwzględne wykluczanie z naszych modlitw wszelkich próśb dotyczących naszych osobistych potrzeb jest rodzajem pychy — bo jest to tylko jedna więcej subtelna próba ustawiania się na tym samym planie co Bóg i postępowanie jak gdybyśmy nie mieli potrzeb, jak gdybyśmy nie byli stworzeniami zależnymi od Niego, a także, za Jego wolą, zależnymi od rzeczy materialnych.

Klęczałem więc przed ołtarzem małego meksykańskiego kościoła Matki Bożej z Gwadalupy na Ulicy 14-tej, gdzie czasem chodziłem do komunii, i modliłem się intensywnym pragnieniem o wydanie mojej książki, jeśliby to miało być na większą chwałę Boga.

Już to samo, że byłem w stanie spokojnie dopuszczać, iż ta książka może przyczynić się do pomnożenia chwały Bożej, wykazuje głębię mojej nieświadomości i ślepoty duchowej — ale w każdym

razie o to się modliłem. Teraz zdaję sobie sprawę jak dobrze się stało, że zwróciłem się do Boga z taką prośbą.

Katolicy wierzą powszechnie, że Bóg obiecując wysłuchiwać nasze modlitwy, nie obiecuje przez to dać nam dokładnie tego, o co prosimy. Ale zawsze możemy mieć pewność, że jeśli nam tego nie daje, to dlatego, że chce nam dać w zamian coś dużo lepszego. Taki jest właśnie sens obietnicy Chrystusowej, że otrzymamy wszystko, o co w Imię Jego prosimy. *Quodcumque petimus adversus utilitatem salutis, non petimus in nomine Salvatoris.*

Myślę, że uwzględniając to, czym byłem w tym okresie, modliłem się jak tylko mnie było stać, z dużą ufnością w Boga i Matkę Bożą i wiedziałem, że będę wysłuchany. Dopiero teraz zaczynam sobie uświadamiać jak bardzo mnie Bóg wysłuchał. Po pierwsze książka nie została nigdy wydana, co już było dobre dla mnie. Ale po drugie Bóg odpowiedział mi łaską, którą już odrzuciłem i której właściwie już przestałem pragnąć. Przywrócił mi powołanie, z którego już podświadomie zrezygnowałem i otworzył przede mną na nowo bramę, która się zamknęła, kiedy nie umiałem zużytkować łask chrztu i mojej pierwszej Komunii św.

Ale zanim to nastąpiło, musiałem jeszcze przejść przez pewne ciemności i cierpienia.

Mam wrażenie, że te dni końca sierpnia 1939 roku były dla każdego okropne. Były to szare dni wielkiego upału i duszności i ten fizyczny ucisk warunków atmosferycznych powiększał niezmiernie ciężar wiadomości z Europy, które stawały się z dnia na dzień coraz bardziej złowieszcze.

Teraz wyglądało na to, że w końcu już naprawdę wybuchnie wojna. Jakieś odczucie estetycznie perwersyjnego i nikczemnego napięcia, z którym naziści oczekiwali tego podniecającego i straszliwego widowiska, wyrażało się negatywnie i ze stokrotnie wzmożoną siłą w obrzydzeniu dochodzącym do mdłości, z jakim reszta świata czekała na uścisk tej olbrzymiej maszyny śmierci. Było to niebezpieczeństwo, do którego dołączał się przechodzący wszelkie wyobrażenie pierwiastek poniżenia, zniewagi, hańby i wstydu. Świat stanął nie tylko w obliczu zniszczenia, ale zniszczenia połączonego z możliwie największym upodleniem — upodleniem wszystkiego, co jest w człowieku najdoskonalsze, jego rozumu, jego woli i jego nieśmiertelnej duszy.

Dla większości ludzi wszystko to było jeszcze niejasne; odczuwali tylko mieszaninę obrzydzenia, beznadziejności i strachu. Nie zdawali sobie sprawy, że świat stał się odbiciem tego, co większość jego jednostek, zrobiła z własnych dusz. Pozwoliliśmy, aby nasze umysły i wole zostały pogwałcone i pohańbione przez grzech, przez samo piekło — i teraz, dla naszej nieubłaganej nauki i kary,

cały ten proces miał moralnie i fizycznie powtórzyć się na naszych oczach na skalę społeczną, doprowadzając chociaż niektórych z nas do pewnego zrozumienia, czym było to nasze dzieło.

W tym okresie i ja już sobie to uświadomiłem. Pamiętam, jednego wieczoru przy końcu sierpnia jechałem koleją podziemną i nagle zauważyłem, że prawie nikt w wagonie nie czyta wieczornych gazet, chociaż radia były rozgorączkowane wiadomościami. Napięcie doszło już do takiego punktu, że nawet to najmniej wrażliwe z miast musiało odwracać się i bronić przeciw zastrzykom takiego podniecenia. Przynajmniej raz wszyscy inni żywili ten wstręt do wiadomości i gazet, jaki Lax, ja, Gibney i Rice odczuwaliśmy już od dwóch lat.

Było we mnie jeszcze coś więcej. Budziło się rozpoznanie: — „To ja jestem za to wszystko odpowiedzialny. Moje grzechy to zrobiły. Hitler nie jest jedynym sprawcą tej wojny — i ja się do niej przyczyniłem..." Było to bardzo trzeźwiące przeświadczenie, a jednak jego przenikliwe i odkrywcze światło samą swoją prawdą uspokajało trochę moją duszę. Postanowiłem przystąpić do spowiedzi i do komunii w pierwszy piątek września.

Noce wlokły się powoli. Pamiętam jedną z nich, gdy wracałem z Long Island, gdzie jadłem obiad w domu Gibneya w Port Washington. Człowiek, z którym jechałem, miał radio w swoim samochodzie, pędziliśmy więc pustą aleją Parkway słuchając spokojnego, znużonego głosu z Berlina. Przemowy komentatorów straciły cały swój animusz. Nie było już w nich tej zuchwałej, doktrynerskiej dumy, przy pomocy której radiowi sprawozdawcy zwykle narzucają słuchaczom przekonanie, że wszystko o wszystkim wiedzą. Tym razem wiedziałeś, że nikt nie wie, co się stanie i wszyscy to przyznają. Prawda, że wszyscy zgadzali się, że teraz już wybuchnie wojna. Ale kiedy? Gdzie? Tego nie umieli powiedzieć.

Wszystkie pociągi idące do Niemiec zostały wstrzymane. Cała komunikacja lotnicza również. Ulice były puste. Miało się wrażenie, że całe pole zostało oczyszczone na pierwszy nalot, ten, nad którym wszyscy się zastanawiali, o którym H. G. Wells i inni ludzie pisali, nalot, który w jedną noc miał zmieść cały Londyn...

W czwartek wieczór przed pierwszym piątkiem września poszedłem do spowiedzi w katedrze św. Patryka, a potem z charakterystyczną bezmyślnością wstąpiłem do Dillona, to jest do odwiedzanego przez nas stale baru, który znajdował się naprzeciwko wejścia dla artystów *Center Theater*. Ja i Gibney czekaliśmy zwykle w tym lokalu na koniec przedstawienia, przesiadując potem nieraz do pierwszej lub drugiej w nocy z kilku znajomymi dziewczętami, które miały jakieś rólki w tym teatrze. Tego wieczoru, jeszcze przed końcem przedstawienia spotkałem Jinny Burton

(która nie grała w nim, ale mogła występować w o wiele lepszych teatrach). Powiedziała mi, że jedzie jutro do domu do Richmond i chce pozostać tam na Święto Pracy [2]. Zaprosiła mnie, abym z nią pojechał, i ułożyliśmy się, że się spotkamy na stacji Pennsylvania następnego rana.

Rano obudziłem się wcześnie i usłyszałem głośniki radiowe. Nie mogłem uchwycić słów, ale głosy nie miały już w sobie znużenia — metaliczne okrzyki oznaczały, że coś się już naprawdę stało. Po drodze na mszę dowiedziałem się, co to było. Zbombardowali Warszawę i wojna się rozpoczęła.

W kościele św. Franciszka z Asyżu, koło stacji Pennsylvania, odprawiała się suma. Ksiądz stał przy ołtarzu pod sklepioną mozaiką absydy i głos jego wznosił się w uroczystych tonach prefacji mszalnej — w tych starodawnych, wspaniałych i świętych słowach nieśmiertelnego Kościoła: *Vere dignum et justum est aequum et salutare nos tibi semper et ubique gratias agere, Domine sancte, Pater omnipotens, aeterne Deus...*

Był to głos Kościoła, Oblubienicy Chrystusowej, będącej na świecie, ale nie ze świata, która przerasta i która przetrwa wojny i prześladowania i rewolucje, całą złość i okrucieństwo, chciwość i niesprawiedliwość ludzi. „Prawdziwie godnie jest to i sprawiedliwie, byśmy zawsze i wszędzie dzięki Tobie czynili, Panie Święty, Ojcze wszechmogący, wiekuisty Boże..." Wielka modlitwa, która sprowadza wszystkie wojny do ich rzeczywistej małości i nieważności w obliczu rzeczy wiecznych. Jest to modlitwa otwierająca bramy wieczności, która wytryska z wieczności i znów do niej powraca zabierając z sobą nasze myśli w swoją mądrość głęboką i pełną pokoju. Zawsze i wszędzie dzięki czynić Tobie, Ojcze wszechmogący. A więc tak śpiewał Kościół, to jedno Ciało, które już znów zaczęło cierpieć i krwawić w nowej wojnie?

Czynił Bogu dzięki i w tej wojnie i w tym swoim cierpieniu — dziękował nie za wojnę i za cierpienie, ale za Jego miłość, która, jak wiedział, strzeże go i strzeże nas w czasie tego nowego kryzysu. I wznosząc oczy ku Niemu Kościół dostrzegał poprzez wszystkie te sprawy jedynie wiekuistego Boga, interesował się tylko Jego działaniem, nie chaotycznym okrucieństwem ubocznych przyczyn, ale Jego miłością i Jego Mądrością. I Jemu to Kościół, Jego Oblubienica, śpiewał hymn chwały przez Chrystusa, przez Którego chwalą Go wszystkie chóry anielskie.

Ukląkłem przy balaskach ołtarza i w tym pierwszym dniu drugiej wojny światowej przyjąłem z ręki księdza Chrystusa w Hostii, Tego samego Chrystusa, którego znów przybiły do krzyża moje

2 *Labor Day* — Święto Pracy — obchodzone w U.S.A. w pierwszy poniedziałek września.

grzechy i grzechy całego samolubnego, głupiego, tępego ludzkiego świata.

Ten week-end w Virginii nie był zbyt radosny. W sobotę po południu, gdy pojechaliśmy z Richmond do Urbanna, gdzie rodzina Jinny posiadała żaglówkę, która miała wziąć udział w regatach doszła nas wiadomość o zatopieniu *Athenii*. Tego samego wieczoru zaczął mnie nagle boleć nadłamany ząb mądrości. Rwał mnie przez całą noc i następnego dnia powlokłem się na regaty wyczerpany bezsennością i z mocno obolałą szczęką.

Na dole, w porcie, stała pompa dla obsługi motorówek i czerwony zbiornik pełen Coca-Coli na lodzie; schroniliśmy się przed słońcem w drzwi wielkiej szopy pachnącej sznurami i smołą i słuchaliśmy kogoś mówiącego przez radio z Londynu.

Jego głos był uspokajający. Miasto nie zostało jeszcze zbombardowane.

Wypłynęliśmy z zatoczki poprzez jej wąskie wejście do otwartego ujścia rzeki Rappahannock, które lśniło odblaskiem słonecznym. Wszyscy żartowali na temat statku *Bremen*. Ten wielki transatlantyk niemiecki odpłynął z New Yorku bez zawiadomienia i zniknął. Co chwila jakiś wysoki i przeciągły głos kobiecy o południowym akcencie wołał:

— Tam jest *Bremen*.

Miałem buteleczkę z lekarstwem w kieszeni i zapałką owiniętą w watę nacierałem ten wściekły nadłamany ząb.

Mimo wszystko, gdy wróciłem do New Yorku, okazało się, że wojna nie będzie jednak toczyć się tak gwałtownie — przynajmniej tak się wtedy zdawało. Były zaciekłe walki w Polsce, ale na zachodzie nic się nie działo. A teraz, kiedy to straszne napięcie się rozładowało, ludzie stali się spokojniejsi i nabrali więcej ufności niż przed rozpoczęciem działań wojennych.

Poszedłem do dentysty, który szarpał i rozłupywał mi szczękę, dopóki nie wyciągnął tego zęba mądrości — potem wróciłem na Perry Street, położyłem się na łóżku, puściłem parę płyt Bixa Beiderbecke z orkiestry Paula Whitemana i pędzlowałem moją krwawiącą jamę ustną fioletowo-czerwonym środkiem dezynfekcyjnym, aż całe mieszkanie przesiąkło jego zapachem.

Zrobiono mi w szczęce aż pięć szwów.

Dnie mijały. Miasto było spokojne i dobrej myśli. Wracało nawet do wesołości. Cokolwiek mogło się zdarzyć, było widoczne, że Ameryka tak od razu nie wejdzie w wojnę, a mnóstwo ludzi mówiło, że taki stan może trwać lata — stan zbrojnego pogotowia i strzelania z ukrycia, z wielkimi armiami stojącymi na linii swoich niemożliwych do przełamania ufortyfikowanych pozycji. Zdawać

się mogło, że świat wchodził w dziwną nową erę, w której pozorny pokój pokazał czym jest naprawdę: stanem nieustannej wzajemnej wrogości, przy niezupełnej gotowości do walki. A niektórzy sądzili, że możemy tak trwać i przez dwadzieścia lat.

*

Wrzesień minął i większa przeźroczystość jasnego powietrza stawała się pierwszą oznaką jesieni. Dnie upałów były poza nami. Zbliżała się pora, kiedy wszystko rozpoczynało się na nowo, a ja miałem powrócić do mojej pracy doktorskiej z filozofii i spodziewałem się dostać jakąś posadę jako wykładający już asystent, bądź to w Columbii, bądź też na wolnych kursach grupujących się wokoło tej uczelni.

Myśli moje były zajęte tymi sprawami, kiedy pewnego wieczoru Rice, Bob Gerdy i ja siedzieliśmy u Nick'a na Sheridan Square przy pół-okrągłym barze, podczas gdy cała sala kołysała się od jazzu. W chwilę potem wszedł Gibney z Peggy Wells, która była jedną z aktorek, występujących w *Center Theater* w tym przedstawieniu, którego tytułu już zapomniałem. Zasiedliśmy wszyscy razem przy stoliku i zaczęliśmy pić, tak jak zwykle w wieczory spędzane w podobnych lokalach. Było to mniej lub więcej nudnawe, ale nie umieliśmy wymyślić sobie innego zajęcia, a nie widzieliśmy racji, żeby już pójść spać.

Gdy Rice i Gerdy odeszli do domu, Gibney, Peggy i ja pozostaliśmy jeszcze dłużej. W końcu zrobiła się prawie czwarta rano. Gibney nie miał ochoty wracać na Long Island, a Peggy mieszkała gdzieś w górze miasta na osiemdziesiątej którejś Ulicy.

Przyszli więc do mnie na Perry Street, która była niedaleko, zaraz za rogiem.

Przespanie się na podłodze czy w fotelu albo na niewygodnej za wąskiej lub za krótkiej kanapie nie było dla mnie żadną nadzwyczajnością — godziło się to z naszym sposobem życia i ze sposobem życia tysięcy podobnych do nas ludzi. Siedziało się razem przez całą noc, a potem szło się spać gdziekolwiek, tam gdzie było dość miejsca, aby człowiek mógł wyciągnąć swoje znużone cielsko.

Dziwna rzecz — nie było w tym dla nas nic niezwykłego, podczas gdy uważalibyśmy za zniewagę dla naszej inteligencji i godności ludzkiej, gdyby nam ktoś zaproponował spanie na podłodze jako pokutę podjętą dla miłości Boga! Cóż za barbarzyńskie pomysły! Cierpieć jakieś niewygody za pokutę! A przecież uważaliśmy takie spanie za logiczne następstwo i składową część wieczoru poświęconego tylko przyjemności. Pokazuje to, jak daleko

może zajść mądrość świata w zaprzeczaniu samej sobie. „Kto nie ma, i to, co ma, będzie od niego odjęte" (Łk. 19, 26).

Przypuszczam, że spałem jednak przerywanym snem jakieś pięć czy sześć godzin, a około jedenastej byliśmy już wszyscy na nogach i siedzieliśmy rozczochrani i na pół otumanieni rozmawiając, paląc papierosy i puszczając płyty. Wysokie, staroświeckie i nieco elegijne tony dawno zmarłego Beiderbecke napełniały śpiewem pokój. Z miejsca, gdzie siedziałem na podłodze, dostrzegałem nad dachami skrawek jasnego, jesiennego nieba.

Około pierwszej w południe wyszedłem kupić jakieś śniadanie i wróciłem z pełnymi rękami kartonowych puszek najrozmaitszych kształtów i rozmiarów, zawierających jajecznicę, grzanki i kawę, i z kieszeniami pełnymi nowych paczek papierosów. Ale nie miałem ochoty palić. Zajadaliśmy przy rozmowie i w końcu uprzątnęliśmy ten cały bałagan. Ktoś zaproponował spacer na targ drobiu. Gotowaliśmy się więc do wyjścia.

W jakiejś chwili pośród tego wszystkiego przyszła mi pewna myśl do głowy, myśl sama w sobie dosyć doniosła i dosyć zaskakująca, ale jeszcze bardziej dziwna w tym kontekście. Wielu ludzi może nie uwierzy w to, co piszę.

Kiedy siedzieliśmy na podłodze puszczając płyty i jedząc śniadanie, zabłysła mi nagle ta myśl: „Zostanę księdzem".

Nie umiem powiedzieć, co ją bezpośrednio spowodowało; nie był to jakiś szczególny odruch wstrętu do znużenia i apatii, w jakie wprawiało mnie dotychczasowe moje życie — i to mimo czczości tego życia. I nie zrodziła jej muzyka, ani atmosfera jesieni, bo to przekonanie, które już w skończonym kształcie zostało nagle we mnie zaszczepione, nie było czymś słabym i nieokreślonym, jakim jest zawsze popęd uczuciowy. Nie było ono wytworem namiętności ani wyobraźni. Był to mocny, słodki, głęboki i nalegający pociąg, który nagle odczułem, ale nie jako odruch pożądania jakiegoś dotykalnego dobra. Zrodził się on w sferze sumienia, był nowym, wyraźnym przeświadczeniem, że to jest właśnie to, co powinienem zrobić.

Nie potrafię powiedzieć, jak długo ta myśl przebywała we mnie zanim ją wyraziłem. Ale niebawem rzekłem jakby coś zwyczajnego:

— Wiecie, myślę, że powinienem pójść do klasztoru i zostać księdzem.

Gibney słyszał to już przedtem i myślał, że żartuję. To oświadczenie nie obudziło zresztą żadnego sprzeciwu ani komentarza — tak czy owak pomysł nie był zasadniczo niesympatyczny dla Gibney'a. W jego pojęciu każde życie miało sens, oprócz życia biznesmena.

Gdy wychodziliśmy z bramy domu myślałem: „Będę więc księdzem".

Kiedy siedzieliśmy nad rzeką na targu kurcząt, umysł mój wypełniała ta sama myśl. Około trzeciej czy czwartej po południu Gibney pożegnał się z nami i pojechał do domu, do Port Washington. Peggy i ja zostaliśmy jeszcze trochę dłużej wpatrując się w brudną rzekę. Potem odprowadziłem ją do stacji kolei podziemnej. W cieniu pod wiaduktem nad Tenth Avenue powiedziałem jej:

— Peggy, naprawdę mam ten zamiar. Wstąpię do klasztoru i zostanę księdzem.

Nie znała mnie bliżej, a poza tym nie miała wyrobionego zdania o powołaniu księdza. Nie wiele mogła mi odpowiedzieć. Czy oczekiwałem zresztą, że cokolwiek powie?

Byłem rad, że w końcu jestem sam. Na tej wielkiej, szerokiej ulicy, pełnej rozpędzonych hałaśliwych ciężarówek, która jest przedłużeniem Eighth Avenue — zapomniałem już jej nazwy — znajdowała się mała katolicka księgarnia oraz niemiecka paszteciarnia, gdzie nieraz jadałem. Przed zajściem do tej ostatniej, gdzie za jednym zamachem chciałem zjeść obiad i kolację, wszedłem do katolickiej księgarenki św. Weroniki. Jedyną książką o zakonach był tam mały, zielony tomik poświęcony jezuitom, ale i ten kupiłem i czytałem go podczas posiłku.

Teraz, kiedy znalazłem się sam, ta myśl przybrała inny i bardziej określony kontur. Dobrze — przyjąłem możliwość zostania księdzem, jako rzeczywistą i odpowiednią dla mnie. Pozostawało mi jeszcze nadać jej w pewnym znaczeniu bardziej zdecydowaną postać.

Czym to było w istocie? Czego wymagało? Mój umysł szukał po omacku odpowiedzi na te pytania. Co miałem, tutaj i teraz, w tym kierunku zrobić?

Musiałem siedzieć długo nad tą książeczką i tymi myślami. Kiedy znów wyszedłem na ulicę, zapadał już zmierzch, a boczne zaułki były ciemne. Było chyba koło siódmej.

Jakiś instynkt pchnął mnie do pójścia na Ulicę 16-tą, do jezuickiego kościoła św. Franciszka Ksawerego. Nigdy tam jeszcze nie byłem. Nie wiem, czego tam chciałem szukać teraz. Może pierwotnie myślałem o porozmawianiu z jednym z ojców — naprawdę nie wiem.

Kiedy dotarłem do Ulicy 16-tej, cały budynek wydawał się ciemny i pusty, i rzeczywiście drzwi kościoła były zamknięte. I na ulicy było pusto. Miałem już odejść zawiedziony, gdy zauważyłem wejście prowadzące pod kościół do krypty czy podziemia.

Kiedyindziej nie byłbym nigdy zwrócił na nie uwagi. Schodziło się dwa stopnie w dół i dopiero tam napotykało się na drzwi na

pół ukryte pod schodami prowadzącymi do głównego wejścia kościoła. Nic nie wskazywało na to, że i te drzwi nie są zamknięte i zaryglowane.

Ale coś mnie tknęło: „Popróbuj tych drzwi".

Zeszedłem, położyłem dłoń na ciężkiej, żelaznej klamce. Drzwi ustąpiły i znalazłem się w niższym kościele, który był pełny świateł i ludzi. Najświętszy Sakrament był wystawiony w monstrancji na ołtarzu i w końcu zrozumiałem, co powinienem zrobić i czemu zostałem tu przyprowadzony.

Był to jakiś rodzaj nowenny — a może Godzina Święta — nie wiem — ale nabożeństwo miało się już ku końcowi. Gdy tylko znalazłem jakieś miejsce i padłem na kolana, zaczęto śpiewać *Tantum Ergo*... Wszyscy ludzie: robotnicy, ubogie kobiety, studenci, urzędnicy śpiewali po łacinie hymn na cześć Najświętszego Sakramentu napisany przez św. Tomasza z Akwinu.

Wpatrzyłem się w monstrancję, w białą Hostię.

I nagle stało się dla mnie jasne, że całe moje życie znajduje się w jakimś punkcie przełomowym. O wiele więcej niż mogłem sobie wyobrazić i zrozumieć zależało teraz od jednego słowa — od mojej własnej decyzji.

Nie urabiałem mojego życia w przewidywaniu takiej sytuacji — nie przygotowywałem się do niej. Nic nie było dalsze od mojej myśli. Tym bardziej uroczysty stawał się fakt, że zostałem tu nagle powołany do dania odpowiedzi na pytanie, które powstało nie w moim umyśle, ale w niezmierzonych głębiach wiekuistej Opatrzności.

Nie widziałem wtedy tego jasno, ale dzisiaj myślę, że może było to dla mnie coś w rodzaju ostatniej szansy. Gdybym w tej chwili wahał się lub odmówił — kto wie co byłoby się stało ze mną?

Ale teraz droga do nowej krainy, do ziemi obiecanej, do ziemi która nie jest jako ziemia Egipska, gdzie uparcie nadal pozostawałem, stała znowu przede mną otworem — i instynktownie pojąłem, że otworzyła się tylko na tę chwilę.

Była to chwila przełomowa, ale żądająca odpowiedzi — chwila badania, ale również radości. Zebranie myśli dla zastanowienia się nad łaską tak nagle wszczepioną w moją duszę i dla dostosowania słabego duchowego wzroku do tego niezwyczajnego mu światła, zajęło mi mniej więcej minutę, ale w ciągu tej jednej minuty całe moje życie zawisło nad brzegiem przepaści — tym razem była to przepaść miłości i pokoju. Ta przepaść, to był Bóg.

Rzucenie się w nią byłoby w pewnym znaczeniu aktem ślepym a nieodwołalnym. Ale jeślibym tego nie zrobił... Nie miałem nawet po co obracać się wstecz ani spoglądać za siebie na to, co pozostawiam. Czyż nie byłem już tym wszystkim dostatecznie znużony?

Tak więc teraz stanąłem przed pytaniem:

— Czy rzeczywiście chcesz zostać księdzem? Jeśli tak, to wypowiedz to...

Hymn dobiegał końca. Ksiądz osłonił humerałem ręce, w które ujął u podstawy monstrancję, powoli podjął ją z ołtarza i odwrócił się, by pobłogosławić ludzi.

Spojrzałem wprost na Hostię. Teraz już wiedziałem na Kogo patrzę i rzekłem:

— Tak, chcę zostać księdzem, z całego serca pragnę nim być. Jeżeli taka jest Twoja wola, spraw, żebym został księdzem, spraw, żebym został księdzem.

Wypowiedziawszy te cztery ostatnie słowa zdałem sobie w pewnej mierze sprawę, co przez to uczyniłem, jaką Moc wprawiłem nimi w ruch w stosunku do siebie i jaki związek pomiędzy mną a tą Mocą został przypieczętowany taką decyzją.

(c. d. n.)

Thomas Merton
Tłum. Maria Morstin-Górska

ZDARZENIA – KSIĄŻKI – LUDZIE

DYSKUSJA O LITURGII

Ojciec Godfrey Diekmann, benedyktyn amerykański, jest od 1938 roku redaktorem miesięcznika „Worship", poświęconego problemom liturgii. Jest to, pośród wychodzących w języku angielskim, czasopismo niewątpliwie przodujące w obrębie tej problematyki. Ojciec Diekmann jest z wykształcenia teologiem. Obecnie pełni funkcję przełożonego na wydziale teologicznym Kolegium benedyktyńskiego w St. Cloud i wykłada patrologię w tamtejszym seminarium duchownym. Urodził się w roku 1908 w Roscoe w stanie Minnesota. Studiował w kolegium benedyktyńskim, którego obecnie jest profesorem, a także w Rzymie, gdzie w roku 1931 otrzymał święcenia kapłańskie. Problemy liturgii studiował w niemieckim opactwie benedyktyńskim Maria Laach, które, jak wiadomo, jest jednym z najżywszych ośrodków odnowy liturgicznej.

Zamieszczamy tu rozmowę z Ojcem Diekmannem przeprowadzoną przez znanego dziennikarza amerykańskiego Donalda McDonalda [1].

McDonald: Dopiero niedawno dowiedziałem się, że Ojciec pracuje głównie nad problemami teologicznymi. Sądziłem, że całe zainteresowanie Ojca skupia się na liturgii.

Diekmann: Z wykształcenia jestem raczej teologiem niż liturgistą, w sensie historyka liturgii. Pomimo to całość mojej pracy dotyczy właśnie liturgii. Jeśli zdefiniujemy liturgię jako publiczny kult składany Bogu przez Kościół i wyrażający się w ofierze Mszy Św. i w sprawowaniu sakramentów — to musimy uznać teologię sakramentalną za część studium liturgii, podobnie jak badanie jej źródeł czy historię rozwoju obrzędów. Bazą pojęciową liturgii jest przecież teologia Kościoła.

1 *Catholics in Conversation.* Seventeen Interviews with Leading American Catholics by Donald McDonald, New York **1960, Lippincott.**

McDonald: Fakt, że Ojciec wykłada patrologię nasuwa mi na myśl niektóre prace francuskiego jezuity, Henri de Lubac, który coraz wyraźniej odwołuje się do tradycji i doktryny Ojców — w miarę jak krystalizuje się jego myśl teologiczna, a także jej zastosowania.

Diekmann: Tak, z pewnością jest to jeszcze jeden przejaw współczesnej tendencji powrotu do źródeł — do Pisma Świętego i dzieł Ojców. Wracamy do nich, aby odkryć na nowo siebie samych. Jestem przekonany, że żyjemy w bardzo dobrych czasach. Każdemu okresowi reform towarzyszył przecież taki powrót do źródeł, do podstaw. I ten dzisiejszy powrót musi przynieść błogosławione skutki. Dzięki niemu Kościół będzie mógł na nowo zdać sobie sprawę ze swej natury, z tego czym jest w istocie, ocenić swoją siłę.

McDonald: Tak, jeżeli ten powrót do przeszłości nie wyrodzi się w antykwarstwo. Nie można zaprzestać pracy nad przystosowaniem do teraźniejszości, do czasów obecnych.

Diekmann: Oczywiście. Lecz jednocześnie sądzę, że istnieje tu pewne niebezpieczeństwo. W naszej epoce tak nasyconej pragmatyzmem łatwo może się zdarzyć, że będziemy myśleć o reformie tylko w kategoriach pragmatycznych, że będziemy tylko pytać „co to da ludziom" zamiast zastanowić się, co jest naprawdę istotne i konieczne, zamiast szukać zasad, które leżą u podstaw wielkich osiągnięć przeszłości.

McDonald: Ojciec sądzi, że niecierpliwość może nam przeszkodzić w dążeniu do naprawdę pożytecznych rezultatów?

Diekmann: Tak. Na przykład jeśli przeprowadzi się reformę mszału nie opierając jej na bardzo dokładnym studium całej jego historii, to przez następne kilkaset lat będziemy musieli korzystać z mszału o niepełnej wartości.

McDonald: Ale gdy postępowy teolog czy liturgista głosi tego rodzaju tezy zbyt dobitnie, zbyt publicznie, to tradycjonaliści przeciwni wszelkim zmianom mogą je podchwycić i wykorzystać dla swoich celów.

Diekmann: Spotkałem się kiedyś z definicją tradycji, która wydaje mi się tu bardzo na miejscu. Wedle tej definicji tradycja jest tym, co nasi przodkowie czyniliby i głosili, gdyby żyli w naszych czasach. Stosuje się to do liturgii i do wielu innych rzeczy, na przykład do architektury czy do poglądów na życie wewnętrzne. Często słyszy się głosy narzekania i protestu „tego nie ma w Regule naszego zgromadzenia". Nie należy brać pod uwagę tylko tego, co założyciele zakonów napisali w swoim czasie, ale trzeba też myśleć, co by napisali, gdyby żyli dziś. Założyciele zakonów to byli z reguły ludzie zdający sobie jasno sprawę z potrzeb Kościoła swoich czasów. Śledzili więc uważnie bieg zdarzeń i dokonywali potrzebnych zmian w postanowieniach.

McDonald: Podstawowym problemem każdej reformy jest chyba odróżnienie tego, co istotne, co trzeba bezwzględnie zachować od tego co raczej przypadkowe.

Diekmann: Słusznie. To tłumaczy, dlaczego na polu liturgii tak wiele zawdzięczamy na przykład pracy Jungmanna „Msza obrządku rzymskiego". To samo jest aktualne i w innych dziedzinach, np. w biblistyce: dzisiejsze studia nad Pismem Świętym stały się możliwe tylko dzięki rozwojowi innych nauk, archeologii, językoznawstwa, dzięki badaniom porównawczym nad sąsiadującymi z Izraelem kulturami. Jeśli chodzi o liturgię, to najnowsze studia nad jej historią usuwają w cień cały dawniejszy dorobek w tej dziedzinie, przede wszystkim co do metod naukowej analizy historycznego rozwoju obrzędów i czynników wpływających na ich rozwój.

McDonald: Czy publikuje się tego rodzaju prace?

Diekmann: Zatrzęsienie. Geniusz Jungmanna wyraża się nie tylko w jego własnych badaniach oryginalnych, lecz i w fakcie, że przestudiował on całą literaturę przedmiotu i umiał wyniki swoich i cudzych badań tak przedstawić, że nawet niespecjaliści coś z tego zrozumieją... Jego książka o mszy św. pod wieloma względami na długie lata będzie wzorem dla badaczy i publicystów. Reforma mszału dlatego jest dziś możliwa, że jest na czym ją oprzeć, mamy już ścisłą wiedzę o wszystkim, co było dawniej. Wątpię, czy dałoby się powiedzieć to samo o brewiarzu, o modlitwach liturgicznych odmawianych przez kapłanów. Tego rodzaju studiów nad brewiarzem dotąd nie przeprowadzono.

McDonald: A jednak zmiany w brewiarzu mają być dokonane.

Diekmann: Czytałem w czasopismach o projekcie zmian. Trochę się boję, czy to wszystko nie jest robione w zbytnim pośpiechu. Historia rozwoju brewiarza, jego istotne znaczenie i w ogóle znaczenie publicznej modlitwy Kościoła — nad tym wszystkim jeszcze za mało się pracuje, za mało te kwestie są przemyślane. Mówi się na przykład, że kapłan odmawia brewiarz w imieniu całego Kościoła. Przez blisko tysiąc lat publiczna modlitwa Kościoła była publiczną modlitwą całej wspólnoty, całej gminy, w tym i ludzi świeckich. Oczywiście kapłan przewodniczył w niej, prowadził, ale nie był sam. Teraz z brewiarzem mają do czynienia wyłącznie duchowni. Kilka lat temu prasa poświęciła wiele uwagi międzynarodowemu tygodniowi liturgicznemu, jaki odbywał się w Asyżu. Było to imponujące zebranie z udziałem wielu kardynałów, lecz w pewnym sensie jeszcze ważniejsza była poprzedzająca tydzień trzydniowa konferencja specjalistów od brewiarza. Właśnie ci specjaliści doszli do wniosku, że jeszcze prawie nic nie wiemy o historycznym rozwoju brewiarza i o dzisiejszych praktykach w tym zakresie.

McDonald: Zainteresowało mnie to, co Ojciec powiedział przedtem o ścisłej łączności między teologią i liturgią. Ogólnie przyjmuje się, że istnieje między nimi pewien związek, lecz wydaje mi się, że Ojciec uważa ten związek za jak najbardziej organiczny, co by się zgadzało z moim zdaniem na ten temat.

Diekmann: Teologowie mają wiele do zdziałania w ruchu liturgicznym i w samym rozwoju liturgii. Historycy są potrzebni i dzięki Bogu mamy ich wielu do dyspozycji. Myślę jednak, że reforma liturgiczna i myśl liturgiczna nie przemówi do zwykłych duszpasterzy jeśli nie przedstawimy jej z punktu widzenia teologii. Trzeba ją uczynić teologicznie wymowną, aby księża mogli w niej dostrzec istotny element swego kapłańskiego powołania. Im dłużej pracuję na tym polu, im bardziej wchodzę w kontakt z księżmi, tym mniej podatny się staję na pokusę niecierpliwości. W ostatnich latach dość często prowadziłem rekolekcje dla księży i jestem ogromnie zbudowany pracą duchownych w różnych częściach kraju. Weźmy pod uwagę kapłana, który przez cztery lata studiował teologię według programu seminaryjnego i obdarzał szacunkiem swoich profesorów. Otóż nie można takiemu kapłanowi powiedzieć po prostu, że jego wykształcenie seminaryjne jest niekompletne, że brakuje w nim ogromnej dziedziny o podstawowym znaczeniu dla całego życia duchowego Kościoła, dziedziny zwanej liturgią. On nie będzie za bardzo skłonny zgodzić się z taką oceną swoich kwalifikacji — chyba że przedstawimy problem jasno i to właśnie w terminach teologicznych. Pewne dziedziny teologii zostały zaciemnione. To nie jest kwestia dogmatów, dogmaty pozostają bez zmian. Tu chodzi o teologię, która jest przedstawianiem, wykładem dogmatów. Ruch liturgiczny domaga się ostatecznie przemyślenia na nowo całej teologii. Przetopić, uformować na nowo całe myślenie i nauczanie teologiczne — to jest rzeczywiście zadanie niemałe... Zachodzi nawet pewne niebezpieczeństwo, że gdy niektóre z tych najnowszych zdobyczy dociekań teologicznych wykłada się młodzieży w college'ach i młode małżeństwa podchwytują je z zapałem — to ci świeccy entuzjaści mogą potem spotkać się z niezrozumieniem ze strony proboszczów, których wykształcenie seminaryjne jest starej daty. To może prowadzić do goryczy i zniechęcenia. Dlatego ruch liturgiczny musi przede wszystkim dotrzeć do kapłanów i innych nauczycieli religii.

McDonald: Istotnie wychowankowie college'ów w wielu wypadkach muszą z trudem przystosowywać się do warunków życia liturgicznego w parafii, która nie poszła za postępem w tej dziedzinie. Każdą dyskusję nad liturgą można podzielić na dwie części: jedna dotyczy liturgii jako takiej, a druga ruchu liturgicznego, mniej lub więcej zorganizowanej pracy nad upowszechnieniem lepszego zrozumienia liturgii i głębszego uczestniczenia w niej.

Diekmann: Z biegiem lat coraz bardziej umacniam się w przekonaniu, że ruch liturgiczny to w istocie dążenie do jak najpełniejszego wykorzystania sakramentów, do wykorzystywania ich tak, jak Chrystus tego chce. To jest teologia sakramentów przetłumaczona na język życia wewnętrznego i działania, życia osobistego i życia wspólnoty. Jestem przekonany, że ruch liturgiczny jest odkrywaniem na nowo Chrystusa. Chrystus nie jest tylko historycznym Chrystusem sprzed dwu tysięcy lat, On żyje dziś, teraz, jest „wcielony w każde pokolenie", jak to określił kardynał Suhard — to wszystko staje się oczywiste, gdy sobie uświadomimy, jaki jest sens Mistycznego Ciała Chrystusa. Ruch liturgiczny to krok następny. Największym wkładem liturgicznej encykliki Piusa XII *Mediator Dei* jest to, że papież z naciskiem stwierdza obecność Chrystusa Najwyższego Kapłana tutaj i teraz, między nami, i że tak dobitnie podkreśla fakt, że głównym działaniem Chrystusa w nas i w Kościele jest właśnie liturgia. Ruch liturgiczny jest więc odkrywaniem na nowo Chrystusa i działania Chrystusowego — a naszym przywilejem jest, że możemy się do tego działania dołączyć i być przez nie zbawieni. Odkupienie Chrystusowe nie jest czymś, co dokonało się kiedyś tam w historii a my teraz zbieramy jego owoce. Chrystus dokonał odkupienia jako głowa rodzaju ludzkiego, a my wchodzimy w dzieło odkupienia odnawiając je poprzez sprawowanie Sakramentów a zwłaszcza Eucharystii.

McDonald: Z tych prawd nie zdawano sobie sprawy, zanim rozpoczał się ruch liturgiczny?... Kiedy mniej więcej rozpoczął się proces odchodzenia od integralnej wizji liturgii?

Diekmann: W artykule opublikowanym w czasopiśmie teologicznym seminarium w Innsbrucku Jungmann wiąże początki tego zjawiska z wielką kontrowersją antyariańską, jaka miała miejsce w VI wieku. Arianizm to wielka herezja z IV wieku, przeczył on bóstwu Chrystusa. Początkowo była to herezja wschodnia, lecz zachód został nią zarażony poprzez najazd barbarzyńskich plemion — w większości byli to arianie i semi-arianie. Zwalczając arianizm Kościół kładł nacisk na bóstwo Chrystusa z taką siłą, że prawda o Jego pośrednictwie została jakby przyćmiona. W rzeczywistości chrześcijaństwo oznacza wiarę, że Druga Osoba Trójcy stała się człowiekiem, wiarę w bogo-człowieczeństwo Chrystusa, w to, że Bóg stał się jednym z nami, że Chrystus zjednoczył nas ze Sobą w oddawaniu czci Ojcu, prowadząc nas z powrotem do Niego. Jeśli podkreśla się wyłącznie bóstwo Chrystusa, to w końcu umieszcza się Zbawiciela w Łonie Trójcy i już się Go tam zostawia w spokoju.

McDonald: I to oddala Go od ludzkości.

Diekmann: To oddala Go od ludzkości i wtedy akcent pozostaje na człowieku — w stanie grzechu. Chrześcijaństwo staje się religią raczej

moralizującą niż uświęcającą. Samo pojęcie łaski zostaje przez to zniekształcone. Blisko tysiąc lat myślimy wciąż raczej o łasce uczynkowej niż o łasce uświęcającej. Także liturgia została zniekształcona. Pierwotnie liturgia była skierowana *ad Patrem,* do Ojca. Wszystko działo się w Chrystusie i z Chrystusem i tak było oddawane Ojcu. Lecz począwszy od szóstego wieku akcent przesunął się na Trójcę, w liturgii zaczęły się pojawiać modlitwy trynitarne i modlitwy skierowane do Chrystusa jako do Boga. Z tego okresu pochodzą tzw. „apologie", Confiteor należy do nich. Oznacza to także, że msza św. zaczęła być oddzielana od „grzesznej ludzkości" i tylko wyświęceni kapłani mogli odtąd mieć w niej rolę znaczniejszą, bardziej wewnętrzną — jako słudzy-ministrowie Chrystusa-Boga. To z kolei oznaczało — a to chyba fakt bardzo ważny — początek separacji między duchownymi i świeckimi, a więc klerykalizacji Kościoła.

McDonald: Do niedawna świeccy nie brali czynnego udziału w liturgii, Ojciec wspominał o tym kilka razy, a więc widocznie jest to zdaniem Ojca doniosły problem.

Diekmann: Tak, to jest problem o najwyższej doniosłości. Świeccy nie brali czynnego udziału w liturgii właśnie z tej przyczyny, że z punktu widzenia teologicznego nie przypisywano im prawa do udziału. Eucharystia to Święte Świętych a świeccy powinni po prostu trzymać się od niej w należytym dystansie. Mają pielęgnować myśli pobożne i otrzymywać łaski płynące z Eucharystii, ściśle — z komunii świętej. I znów, skoro jednostronnie podkreślano bóstwo Chrystusa i grzeszność człowieka, to nic dziwnego, że świeccy nabrali skłonności do obaw przed przyjmowaniem komunii świętej, że dali się od niej odstraszyć. Analogicznie przebiegał rozwój zachodniej teorii Odkupienia, teorii celów i sensu Odkupienia. Św. Paweł mówi, że Chrystus samego siebie wydał na śmierć za nasze grzechy i zmartwychwstał dla naszego usprawiedliwienia. Innymi słowy istnieją dwa aspekty odkupienia — odpuszczenie grzechów jest jednym aspektem, lecz dokonuje się ono ze względu na to, co stanowi drugi aspekt: ze względu na uświęcenie i wywyższenie człowieka. Louis Bouyer ciągle na nowo podkreśla, że w chrześcijańslwie istnieje tylko jedna tajemnica: tajemnica śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Te dwie prawdy należą do siebie, są nierozłączne. Są jedną tajemnicą śmierci i zmartwychwstania. Śmierć jest potrzebna ze względu na zmartwychwstanie, jest dla zmartwychwstania, prowadzi do niego. Kościół na Wschodzie, ściślej trzymając się Pisma Świętego, zawsze kładł główny nacisk na Zmartwychwstanie; to jest największe święto na Wschodzie. Wszyscy Ojcowie wschodni mówią o Bogu, który stał się człowiekiem po to, aby człowiek mógł zostać przebóstwiony. Niektórzy z nich posługują się tradycyjnym symbolem światła — Bóg jest światłem i przemienia nas przez swoje światło i to tak, że cały

człowiek, ciało i dusza są przemienione. W postawie Zachodu zawsze było więcej moralizmu. Na Zachodzie już Tertulian w trzecim wieku mówi przede wszystkim o zadośćuczynieniu za popełnione grzechy, o tym, że człowiek zgrzeszył i sam nie mógł za swój grzech odpokutować, a więc Chrystus, Syn Boży przyszedł i zadośćuczynił za nas. Nacisk spoczywa na ukrzyżowaniu a nie na zmartwychwstaniu. Zachód zawsze był skłonny patrzeć na życie z punktu widzenia norm prawnych, a tym samym więcej wagi przywiązuje do zasług.

McDonald: Ojciec sądzi, że zasługiwanie trwa nadal?

Diekmann: W rzeczywistości Chrystus zdobywał zasługi tylko w czasie swego życia i tylko aż do śmierci. Lecz zasługiwanie to całkiem co innego niż przyczynowość sprawcza. Św. Tomasz bardzo jasno stwierdza, że Chrystus jest sprawcą naszego zbawienia nie tylko przez śmierć na krzyżu, lecz także przez zmartwychwstanie. Zmartwychwstanie jest istotną częścią procesu zbawienia. Gdy będziemy patrzeć na życie chrześcijańskie jako na udział w życiu Chrystusa i położymy nacisk właśnie na zmartwychwstanie, to zauważymy wreszcie i te konsekwencje naszego synostwa Bożego, które dotąd w świadomości wiernych były raczej zatarte. A więc ruch liturgiczny jest w istocie odkrywaniem znaczenia Chrystusa i sensu życia chrześcijańskiego. To jest wielka sprawa. Nie chodzi tu tylko o „praktyki" liturgiczne, lecz o nowe dostrzeżenie prawdziwych wymiarów chrześcijaństwa.

McDonald: Kiedy rozpoczęło się to dzisiejsze odkrywanie na nowo?

Diekmann: Myślę, że z punktu widzenia problematyki teologicznej inicjatorem ruchu jest Johann Möhler z Tübingen, który napisał książkę „Jedność Kościoła". Jeszcze większy wpływ wywarł Matthias Scheeben, niewątpliwie najwybitniejszy teolog XIX wieku i jak niektórzy sądzą — najbardziej twórczy teolog od czasów Św. Tomasza. Jego dzieło „Tajemnice chrześcijaństwa" zawiera wiele tego rodzaju myśli. Scheeben był dobrym scholastykiem, znał teologię scholastyczną lecz jednocześnie odwoływał się też do tradycji wschodniej, chciał łączyć te dwie tradycje, nawiązywał do wschodniej doktryny Odkupienia poprzez zmartwychwstanie.

McDonald: Przypuszczam, że wszystkie te tendencje i prądy mieszczą się w płaszczyźnie teologicznej, można je zaobserwować wśród historyków i teologów a nie wśród zwykłych ludzi.

Diekmann: To musi rozpocząć się wśród teologów, bo chodzi przecież o zrozumienie chrześcijaństwa. To co nowe musi najpierw dotrzeć do seminariów, inaczej nie znajdzie się w katechizmach.

McDonald: Jak Ojciec sądzi, czy forma i wszelkie wyrazy kultu chrześcijańskiego nie powinny być dostosowane do upodobań szerokich mas ludzkich? Jest przecież historycznym pewnikiem, że to, czego lud

sobie życzy, zwykle decydowało o kształcie liturgii. Kościół zwracając się do biskupów z zapytaniami zwykle formułuje je w ten sposób: „co myślą o tym wasi wierni? jak oni na to zareagują?" Czy Ojciec zgadza się, że należy zasięgać rady wiernych, pytać ich, czego potrzebują?

Diekmann: Czego potrzebują, czy sądzą, że potrzebują? Oczywiście pierwszym obowiązkiem biskupów jako pasterzy jest przedstawianie Stolicy Swiętej potrzeb swego ludu. Reforma liturgii Wielkiego Tygodnia była przed kilku laty niespodzianką dla wielu krajów, w tym także dla Stanów Zjednoczonych. Nie była niespodzianką dla Francji i Niemiec. Po drugiej wojnie światowej biskupi i kapłani francuscy umieli spojrzeć na sprawy realistycznie, rozumieli, że stoją wobec groźnego faktu: ludzie w większości stracili potrzebę Chrystusa i potrzebę Kościoła — już jej nie odczuwają. Jak przywieść ich z powrotem do tego, co najbardziej istotne, do samych podstaw religii? Francuska hierarchia i kler przez to, co najbardziej podstawowe, zrozumiała właśnie liturgię, bo liturgia oznacza kontakt z Chrystusem i z życiem Chrystusa. A więc gdy Pius XII powiedział, że jego zdaniem wznowienie wigilii paschalnej będzie początkiem wielkich przemian duchowych w Kościele, to dla nas, tu w Ameryce, jego słowa były wręcz nie do pojęcia. Lecz i papież i biskupi francuscy i niemieccy patrzyli głębiej niż my, rozumieli, że zasadniczy i konieczny kontakt z Chrystusem to spotkanie z Nim w Jego Zmartwychwstaniu. Gdy raz zaczniemy rozumieć zmartwychwstanie i brać w nim udział — coś się w nas otwiera, powstają dalsze nowe fakty. Na przykład niedziela nabiera pełnego znaczenia, bo przecież niedziela to właśnie odnowienie zmartwychwstania, odnowienie i pamiątka Wielkanocy. Czasem księża mówią „nie mam czasu na tę liturgię, muszę się zajmować tym, co konieczne, troszczyć się o ludzi, udzielać im sakramentów". Ale gdy raz się pojmie, że liturgia to po prostu życie i działanie Chrystusa w Kościele — no, wtedy staje się ona właśnie tym, co konieczne.

McDonald: Mam wrażenie, że i w liturgii i w ruchu liturgicznym tkwią dwa elementy, które powinny być utrzymywane w równowadze. Na przykład Bouyer mówi o wiązaniu w modlitwie i w liturgii tego co subiektywne z tym co obiektywne. Zapewne element społeczny i element indywidualny występujący w liturgii powinien być utrzymywany w równowadze?

Diekmann: Właśnie miałem powiedzieć, że ruch liturgiczny jest ostatecznie wysiłkiem idącym w kierunku personalizacji liturgii, w najlepszym tego słowa znaczeniu. Równowaga, której szukamy, powinna być odnaleziona w pojęciu Trójcy, gdzie mamy trzy Osoby tworzące wspólnotę, a jednak Bóg jest tylko jeden. W Trójcy osobowość nie oznacza skupienia na sobie — z samej definicji Osoba w Bogu to *relatio ad*, związek z innymi, stosunek do innych. Osoby w Bogu to

Osoby znajdujące się w relacji do siebie nawzajem. Naśladując życie Trójcy będziemy mogli, będziemy musieli pamiętać, że jednostka jako osoba najpełniej rozwija swoją osobowość właśnie przez swoje związki z innymi osobami.

McDonald: To jest prawdziwe także, gdy chodzi o zwykłe stosunki ludzkie. Widzimy, że osobowość rośnie i rozwija się dzięki miłości i przyjaźni, a obumiera, gdy człowiek jest odsunięty od kontaktów społecznych.

Diekman: Słusznie. A personalizacja religii pociąga za sobą personalizację Kościoła. Myślę na przykład, że sakramenty powinny być pojmowane i traktowane w sposób bardziej osobisty. Niezrozumienie naszego systemu sakramentalnego stanowi moim zdaniem jedną z głównych trudności w ekumenicznym porozumieniu z protestantami. Protestanci podkreślają swój osobisty stosunek do Chrystusa, do Chrystusa-Zbawiciela — i to jest postawa i pogląd jak najbardziej katolicki. Ale protestanci uważają, że sakramenty to jakaś maszyneria, która wchodzi między Chrystusa i wiernych, że korzystanie z sakramentów to jakiś proces mechaniczny, jakby odkręcanie kurka i leci łaska — coś w tym rodzaju. To nasza wina, jak sądzę, że protestanci tak to odczuwają. Jestem przekonany, że gdyby w XVI wieku sakramenty zostały im przedstawione inaczej, właśnie w kategoriach osobistego stosunku do Chrystusa, jeśliby je wtedy widziano jako zbawcze uczynki Chrystusa, gdyby zdawano sobie sprawę, że w Sakramentach Chrystus teraz, dziś działa i przyciąga nas do Siebie — tak, wtedy protestanci nie odrzuciliby sakramentów. Oni wyrzekli się tego, czego nie znali. Chcieli się wydostać poza maszynerię, wejść w osobiste zjednoczenie z Chrystusem. Nie rozumieli, że właśnie w sakramentach Chrystus działa osobiście i jednoczy nas ze sobą.

McDonald: Z tego, co Ojciec mówi, i z tego, co czytałem, wyciągam osobiście wniosek, że istnieje związek między ruchem liturgicznym i reformami liturgicznymi a psychologią. Przypuszczam, że trzeba być dobrym, subtelnym psychologiem, aby wiedzieć, jakie typy modlitw są najodpowiedniejsze. Niektórzy specjaliści od liturgii twierdzą, że pomijanie czynnika osobistego w modlitwie jest bardzo szkodliwe. A więc spostrzegawczość psychologiczna jest potrzebna w myśleniu na tematy liturgiczne. Na przykład Guardini wiele mówi o niebezpieczeństwach zbyt emocjonalnego traktowania liturgii i zaznacza, że skutkiem przeemocjonalizowania jest w końcu niesmak następujący zwykle po momentach uczuciowego napięcia. Inne niebezpieczeństwo to, jak sądzę, próby wywoływania w modlitwie uczuć, które ludziom są obce, rozmijanie się z autentycznymi przeżyciami wiernych. Oczywiście Guardini jest zawsze po stronie tego co racjonalne i chłodne, spokojne.

Diekmann: Guardini nazywa to prymatem logosu nad etosem, ale oczywiście nie oznacza to wykluczenia uczuć.

McDonald: Czy obecnie w liturgii bierze się dostatecznie pod uwagę czynniki psychologiczne?

Diekmann: Z pewnością nie. To jest właśnie dziedzina, w której potrzebne jest daleko idące przystosowanie do naszych czasów i ich wymagań. Mamy kult, który jest sam w sobie imponujący i wspaniały, lecz w niewielkim stopniu liczy się z potrzebami emocjonalnymi tych, którzy w nim uczestniczą. Jest zbyt nieosobowy, zbyt „obiektywny", w tym znaczeniu, że ludzie są w nim pominięci.

McDonald: W pewnym sensie można powiedzieć, że liturgia jest dla ludu a raczej nie sama dla siebie, więc formy wyrazu powinny być popularne w charakterze.

Diekmann: Czy nie jest to trochę tak jak z przyjściem Chrystusa na ziemię? Możemy po prostu powiedzieć, że przyszedł On zbawić ludzi. Lecz przecież przyszedł On zbawić ludzkość od grzechu po to, aby ją doprowadzić do Boga i do czci Bożej. I liturgia jest po to, aby ludzkość była zbawiona, aby nasza wiara była coraz żywsza i głębsza, abyśmy doszli do ściślejszego zjednoczenia z Chrystusem w tym właśnie najwyższym celu. Lecz zanim cel bezpośredni nie zostanie osiągnięty, cel wyższy nie będzie osiągalny.

McDonald: A więc na tym elementarnym poziomie trzeba dostosowywać liturgię do warunków współczesnych i do potrzeb ludzi?

Diekman: Pewien stopień przystosowania jest konieczny, aby symbole liturgiczne w ogóle coś znaczyły, bez tego nie mogą przecież być odpowiednio skuteczne. Weźmy na przykład Eucharystię. Nie możemy się spodziewać jej właściwych skutków, zanim nie zrozumiemy, że znaki Eucharystii w istotny sposób wskazują na wspólnotę — właśnie wspólnotę wyrażają przecież symbole chleba, wielu ziarn, posiłku... Nie rozumiejąc symboliki ludzie będą przystępować do tego sakramentu tylko po to, aby otrzymać łaski dla siebie samych, nigdy nie zdając sobie sprawy z faktu, że dar eucharystyczny pociąga za sobą obowiązki wobec wspólnoty, miłość braterską. Znak, który przestaje znaczyć, którego treść nie jest wyjaśniana — sprzeciwia się samemu sobie, niszczy to, co jest jego treścią. Jednym z wielkich osiągnięć naszych czasów jest uświadomienie sobie, że sakramenty są znakami. Przez całe wieki akcentowano wyłącznie działanie sprawcze sakramentów. To właśnie spowodowało niebezpieczeństwo pojmowania sprawczości sakramentów na sposób mechaniczny, i stąd zgroszenie protestantów. Teraz podkreślamy i znów doceniamy wagę znaczenia (*significatio*), zdajemy sobie sprawę, że sakramenty o tyle działają sprawczo, o ile znaczą;

znaczenie jest pierwsze i w czasie i w ważności. Bardzo silne tendencje tego rodzaju widzimy we współczesnej teologii sakramentalnej.

McDonald: Jak godzi się to twierdzenie „o tyle działają sprawczo, o ile znaczą" z zasadą *ex opere operato*, to jest z faktem, że sakramenty same przez się wywierają działanie sprawcze?

Diekmann: Wyjaśnię to na przykładzie Eucharystii. Można przystępować do Komunii świętej i ona udziela łaski sama przez się. Lecz ten, kto nie przyjmuje jej pobożnie — to jest z pełnią wiary i otwierając się z miłością ku bliźnim — ten nie otrzymuje łaski Eucharystii tak, jak tego chce Chrystus. Uważam, że słusznie charakter znaku w sakramentach wysuwa się teraz na pierwszy plan, ponieważ to pociąga za sobą lepsze zrozumienie znaczenia dyspozycji wiernych w przyjmowaniu sakramentów.

McDonald: Guardini powiedział, że jednostki właśnie przez liturgię mogą doświadczyć, czym jest wspólnota religijna. Wydaje się, że tu doszliśmy do wniosku, iż wierni powinni przeżywać tę wspólnotę, ale raczej jej nie przeżywają.

Diekmann: Myślę, że gdy liturgia jest bardzo „dystyngowana", sztywna, ustalona raz na zawsze i gdy trzeba dużego wysiłku, aby ją rozumieć, to wówczas nie może ona w sposób właściwy pełnić swej funkcji znaczenia. I nie może też zaabsorbować całego człowieka, nie wykorzystuje wszystkich jego możliwości w działaniu kultowym, a zwłaszcza pozostawia na uboczu jego potrzeby emocjonalne. W tej kwestii możemy wiele się nauczyć od naszych braci-niekatolików. Kilka lat temu byłem na wyspach Bahama i obserwowałem tam nabożeństwa sekty „Skoczków" (*The Jumpers*) jak ich tam nazywają. Oczywiście jest to druga ostateczność. A jednak czuje się, że oni posiadają coś, co myśmy stracili. Zawsze baliśmy się terminu „doświadczenie religijne", ponieważ protestanci utożsamili je z pewnym szczególnym wypadkiem. Ale przecież doświadczenie religijne jest czymś nawskroś katolickim. Człowiek ma prawo do doświadczenia religijnego i słusznie czuje się zawiedziony, gdy nie doznaje go w ramach niedzielnej służby Bożej, gdy nie przeżywa swej wspólnoty z innymi, gdy nie ma poczucia, że cała rodzina Boża składa wtedy cześć Bogu wraz z Chrystusem.

McDonald: To prowadzi nas do problemu języka i do roli łaciny w liturgii. Jaki jest stosunek kwestii językowej do ogólnego problemu zrozumiałości znaków? Ja osobiście jestem zwolennikiem języka narodowego, z pewnymi zastrzeżeniami. Myślę, że skoro kluczowym punktem jest rozumienie znaczenia znaków, to funkcja języka ma również kluczową wagę.

Diekmann: Celem języka jest komunikacja, porozumienie. Każdy obrzęd jest w pewnym sensie językiem. To problem delikatny. Pod

koniec życia Pius XII był zaniepokojony zbytnim naciskiem, jaki kładzie się na ten właśnie problem, na ten konkretny aspekt odnowy liturgii. Szczerze mówiąc podzielam to zaniepokojenie. Myślę, że na dłuższą metę nie ma innego rozwiązania, jak tylko przyznać, że to, co jest dla ludzi, musi dokonywać się w ich języku. To jest chyba jedyne sensowne i logiczne rozwiązanie problemu językowego w sferze kultu.

McDonald: A jednak Ojciec sądzi, że istnieją racje przemawiające za pewną zwłoką?

Diekmann: Tak. Jedną z nich jest fakt, że problem językowy stał się rodzajem fetysza, wprowadzenie języków narodowych uważa się za rodzaj panaceum działającego automatycznie. Niektórzy gorący zwolennicy języków narodowych nie zdają sobie sprawy z wielu bardzo ważnych szerszych aspektów projektowanej reformy. Jeśli wprowadzimy języki narodowe a nie zatroszczymy się o odpowiednie pogłębienie kultury biblijnej, o głębsze zrozumienie i uświadomienie sobie, czym jest Ciało Mistyczne, jaki jest sens naszego członkostwa w Chrystusie, naszej wspólnoty w Chrystusie, jaki jest cel Eucharystii..., to czeka nas straszliwe rozczarowanie.

McDonald: A jak mają ludzie osiągnąć głębsze zrozumienie Ciała Mistycznego i tego wszystkiego, co określa się terminem liturgia? Czy może się to dokona na wielu różnych frontach przez kazania, artykuły, książki, przez sam udział w modlitwach?

Diekmann: W encyklice o mistycznym Ciele Chrystusa Pius XII stwierdził, że ruch liturgiczny bardzo przyczynił się do rozwoju i upowszechnienia idei Kościoła-Mistycznego Ciała. Myślę, że stało się to dzięki temu, że używanie mszałów pomogło choć częściowo zrozumieć misterium Eucharystii a przez to i prawda o Mistycznym Ciele zarysowała się jako naturalne tło uczestnictwa w Ofierze. Pius XII głosił, że zwykłe magisterium Kościoła, jego funkcja nauczycielska wypełnia się głównie w działaniu liturgicznym. To bardzo dużo powiedziane. Liturgia jest więc ważniejsza niż Sobory czy orzeczenia Ojca Świętego! Lecz aby liturgia mogła przemówić — trzeba, by kapłani podzielili ją z wiernymi jak chleb — w całości. A jeśli brak im szerszych perspektyw teologicznych, to mogą wybierać z niej tylko jakieś okruchy, szczegóły o zabarwieniu moralistycznym czy tylko dewocyjnym. Wielkie prawdy nie mogą wtedy przemówić, nie mogą działać.

McDonald: A więc by liturgia mogła nas formować teologicznie, musimy już posiadać jakąś wstępną formację teologiczną, jakieś zaplecze...

Diekmann: Te rzeczy idą obok siebie, nawzajem się wspomagają.

McDonald: Nie wspomnieliśmy dotąd o jednym z bardzo ważnych czynników ruchu liturgicznego w naszym kraju — o czasopiśmie

„Worship" redagowanym przez Ojcą. Czy jest to jedyne czasopismo tego rodzaju?

Diekmann: Ach nie, nic podobnego. Wiele czasopism zajmuje się sprawami ruchu liturgicznego.... Czasopismo w rodzaju „Worship" nie wiele mogłoby zdziałać, gdyby te same sprawy nie były poruszane gdzie indziej i z innych nieco punktów widzenia. Stalibyśmy się wtedy grupą specjalistów czy nawet „hobby'istów". Najlepszy wykład liturgii w seminarium nie wystarczy, jeśliby brakowało równie dobrego wykładu teologii sakramentalnej i studium Pisma Świętego prowadzonego w duchu „historii Zbawienia". Dobre podstawy dogmatyczne są także niezbędne dla właściwej formacji liturgicznej. Podobnie działalność „Worship" wymaga wsparcia z bardzo różnych stron.

McDonald: Ilu macie prenumeratorów?

Diekmann: Około 14 tysięcy.

McDonald: Czy są to głównie księża?

Diekmann: Około 40% stanowią ludzie świeccy, a nadto kilkuset duchownych protestanckich. Ruch liturgiczny stawia sobie wielkie zadania ekumeniczne i także dlatego jest jedną z nadziei naszych czasów. Wielu protestantów odkrywa na nowo kluczową rolę Eucharystii. Nawiązując do Pisma Św. godzą się już nazywać ją ofiarą, zdają sobie sprawę, że nie jest to tylko jakaś duchowa pamiątka, psychiczne wspomnienie, lecz odnowienie na rzecz tego konkretnego dzisiejszego zgromadzenia tego samego przymierza, które obrzędowo zostało ustanowione podczas ostatniej wieczerzy. Pisma Thuriana, Leenhardta i Cullmanna przyczyniły się wiele do wyjaśnienia tych spraw. Otto Karrer pisze o tym w „Cross Currents". Jego zdaniem istotne różnice między katolikami a tymi spośród niemieckich luteranów, którzy od lat dwunastu czy piętnastu prowadzą dyskusje z teologami katolickimi sprowadzają się dziś do zagadnienia, „czym jest Kościół". Tu znów, gdy zwracamy się do źródeł, przekonujemy się, że pierwsi Ojcowie podkreślali wciąż, że autorytet jest wyrazem miłości. To właśnie powtarza dziś raz po raz Jan XXIII.... Protestanci i Eucharystia: w tej dziedzinie widzimy wciąż wielki postęp. Musimy założyć, że większość z nich w dobrej wierze bierze udział w tym, co nazywają Wieczerzą Pańską. Oni chcą czynić to, co nakazał Chrystus, próbują to czynić. Czy nie można by sądzić, że w ten sposób przez pragnienie jakby przyjmują Eucharystię podobnie jak przyjmuje się chrzest pragnienia? Powinniśmy sprzyjać tym tendencjom. Im bardziej zbliżają się do Eucharystii, tym bardziej zbliżają się do Kościoła. Eucharystia jest przecież właśnie Sakramentem jedności, tworzącym jedność. To jest jej cel: dzięki niej powstaje lud Boży. Dlatego wierzę, że gdy protestanci w dobrej intencji obchodzą to, co mają za Eucharystię, to wówczas otrzymują łaskę wiodącą ich ku jedności z Kościołem ustanowionym przez Chrystusa.

Obok pogłębienia nauki o Wcieleniu widzę jeszcze wielkie możliwości rozwoju teologii w położeniu większego nacisku na eschatologię, na fakt, że jesteśmy obywatelami nieba. Z pewnością nauka o czyśćcu i szczegółowym sądzie Bożym po śmierci stanowi istotny składnik wiary chrześcijańskiej. Lecz kiedy zwracamy się do Pisma Świętego, to widzimy, że tam główny nacisk spoczywa na powtórnym przyjściu Chrystusa. To bardzo ważne z wielu względów — chociażby dlatego, że w ten sposób jaśniej występuje prawda o godności ciała ludzkiego, ponieważ cały człowiek, dusza i ciało będzie uczestniczyć w chwale Zmartwychwstałego Chrystusa. Chyba trzy czwarte herezji powstało na gruncie przeduchowienia, jakiegoś angelizmu, niedoceniania zasady wcielenia w Kościele.

McDonald: A jak to wszystko godzi się z ideą osobistego życia duchowego jednostki?

Diekmann: Jeśli zdajemy sobie sprawę, że sakramenty są uczynkami Chrystusa, to już zrobiliśmy wielki krok naprzód. Chrystus jest głównym szafarzem wszystkich sakramentów. To on jednoczy się z nami i razem z Nim czcimy Ojca. Na tym właśnie polega życie duchowe. Dlatego niektórzy współcześni autorzy mogą twierdzić, że całość życia duchowego ma charakter sakramentalny. Działanie idzie za bytem. Sakramenty czynią nas chrześcijanami, przekształcają nas w Chrystusa, dają nam rzeczywistość boskiego życia. Nasz wkład sprowadza się do tego, by tę rzeczywistość uzewnętrzniać przez życie godne chrześcijan.

Tłum. H. B.

ZAPISKI NA MARGINESACH

W swoim świetnym artykule o współczesnej polszczyźnie („Przegląd Kulturalny" 42 i 43), Andrzej Kijowski twierdzi, że *każdy członek wspólnoty narodowej obdarzony jest czułym organem, który nazwać by można „sumieniem językowym"*. Oj, panie Andrzeju, boję się, że to przesadny optymizm. Albo może sumienia nasze bardzo niedoskonałe. Najniedoskonalsze u tych, co uważają się *ex professo* za stróżów języka: u różnych piszących, którzy pokazać chcą, jak wspaniale językiem zawijają, z jaką gracją, jak ślicznie, lekko. Tu zjawia się *casus* sumienia, wcale nie językowego, tylko mniej lub więcej chrześcijańskiego: czy godzi się pisarzy takich lub publicystów publicznie, boleśnie dziabnąć? Czy to pomoże? Czy raczej list prywatny do nich wystosować (właściwie *quo titulo?)* i błagać, żeby takich rzeczy nie robili? Na przykład jest pewien raczej młody i dosyć już znany publicysta, występujący obficie w kilku organach, człowiek skądinąd miły, ale zatruwający język ojczysty w sposób kryminalny: jeśli na jego tekstach kształcić się będą rosnące pokolenia, to biada nam, biada. Używa on wyrazów obcych bez żadnego sensu, staropolska zawiesistość występuje u niego w postaci idiomów, których nie rozumie, a przykra składnia walczy o lepsze z pretensjonalnym słownictwem. Co czynić? Czy koledzy i najbliżsi przyjaciele nie zwracają mu uwagi przez źle rozumiane koleżeństwo, czy przez obojętność, czy dlatego, że sami także brzydko piszą? A może się go boją? A może tacy są skromni? Albo też uważają, że i tak wszystko przepadło? A ja sam niby kto taki — Katon, albo prof. Klemensiewicz? Więc tylko marzenia człowiek snuje, żeby publicysta ów opamiętał się póki czas i przestał niezgrabne łamańce uważać za styl swobodny. A imię ich legion. Kiedy skarżyłem się przyjaciołom na tego (lub może innego) publicystę, powiedzieli mi, że jeśli wciąż go czytam, to jest masochizm. Możliwe — pomyślałem, i przypomniał mi się bohater Dostojewskiego: „Gdzie też jest dzisiaj ta moja ptaszyna, kogo też teraz tratuje?" Podobnie wołam, rzucając się łapczywie na gazetę: „Co też tu pisze ta moja ptaszyna, jak teraz język tratuje?"

Nie jestem więc takim optymistą, jak Kijowski, ale też nie jestem takim jak on fatalistą. To znaczy sądzę, że można jednak wpływać na rozwój języka (na kierunek, na gatunek jego rozwoju), można oliwić złącza między myśleniem a mówieniem, między czuciem a wyrażaniem tego czucia. Przykładem według mnie doskonałym jest szkoła francuska, gdzie od wczesnego dzieciństwa uczy się ludzi jasnego i dokładnego wyrażania myśli. Zdaje mi się, że każdy przechodzi w życiu taki okres, kiedy cieszy go ekspresja pozasłowna: nie kończy zdań, uzupełnia ich fragmenty miną czy gestem, każdy wyraz wydaje mu sią toporny wobec niesłychanej subtelności jego przeżyć, ale tym wspanialsi są dlań

ludzie (garstka wtajemniczonych, lub tylko jedna ukochana osoba), którzy rozumieją go wpół słowa, czy nawet bez słów. Jednak po takim młodzieńczym, romantycznym okresie chmurnego, górnego mętniactwa zjawia się w psychice reakcja — okres pozytywizmu, czy klasycyzmu, w każdym razie chwila kiedy chciałoby się jasno, z przecinkiem i kropką, precyzyjnie i dokładnie ująć w słowa potok (strumyczek, rzekę) przeżyć. W takiej chwili Polak zbyt często staje bezradny: nie nauczono go sztuki formułowania myśli. Ludzie nad wyraz uczeni, profesorowie różni, piszą wszak przeokropnie, choć „myśl piékna" prześwituje co chwila przez zwały pogmatwanych zdań. Wydaje mi się, że u Francuzów takie pisanie byłoby niemożliwe — oni raczej wpadają w odwrotny kraniec, te ich *idées claires et distinctes* bywają tylko nudnym łańcuszkiem okrągłych, pustych sylogizmów. Ale retoryczno-logiczne ekscesy nie świadczą przeciw olbrzymiemu dobru, jakie daje francuska szkoła a jakiego nam tak bardzo brakuje: nazywa się to *exercices de style*, *version latine* czy *version française* czy jak jeszcze, a wszystko razem zmierza do tego, by język giętki... itd. Przykład: w klasie szóstej (dwunastoletnie dzieci) tłumaczy się z łaciny na francuski i z francuskiego na łacinę, z ogromnym naciskiem porównując strukturę obu języków; w tejże klasie odbywają się na lekcjach francuskiego konkursy, gdzie nagrody (w postaci wyższych not) łapią ci, którzy najprędzej zastąpią bezbarwne słowo posiłkowe słowem bardziej celnym. Nauczyciel mówi: „Na ścianie jest obraz" a dzieci przekrzykują się na wyprzódki: wisi obraz, zieleni się obraz, przyciąga wzrok obraz, pyszni się obraz, majaczy obraz... To takie drobne, podstawowe ćwiczenie — które potem komplikuje się najrozmaiciej, obok tego mnóstwo różnych *compositions*, odczytywanych głośno i szczegółowo komentowanych, oczywiście intensywna lektura klasyków, oczywiście mowy nie ma, żeby maturę mógł zdać ktoś, kto robi błędy stylistyczne, nie mówiąc nawet o ortograficznych. Warto przeczytać wypracowania dzieci dwunasto, trzynastoletnich, warto też posłuchać, jak odpowiada Francuz zapytany o drogę, o to czy tamto. Więcej tego kartezjanizmu w szkołach, więcej tej *clarté* myślowo-językowej bardzoby się nam przydało, nie bałbym się chwilowo ekscesów racjonalizmu w naszym sposobie rozumowania i wyrażania się. W szkole można masę zrobić, żeby język dorosłych nie stawał się zająkliwą gadaniną albo zbiorem pretensjonalnych, półinteligenckich klisz.

***

Spróbuję tu przetłumaczyć ustęp książki de Gaulle'a *Vers l'armée de métier* (1934), o Niemcach. Ustęp niemalże bardziej fascynujący, jako wspaniały fragment klasycznej, nieco retorycznej prozy francuskiej, niż jako ciekawostka polityczna, budząca różne zbawienne refleksje.

Zmienne zwycięstwa niczego nie rozstrzygnęły między Galijczykami a Germanami, niczego nie zaspokoiły. Niekiedy oba te ludy, wyczerpane wojną, zdają się zbliżać ku sobie, podobnie jak wspierają się wzajem na sobie dwaj opadający z sił zapaśnicy. Lecz kiedy się tylko skrzepi, każdy z nich zaczyna znów czyhać na przeciwnika. Taka niestałość wynika z natury rzeczy...

Przeciwieństwo usposobień jeszcze pogłębia obustronną gorycz. Nie dlatego by jeden nie doceniał wartości drugiego, by nie marzył czasami, jak wielkich rzeczy można by wspólnie dokonać. Lecz reakcje są tak odmienne, że utrzymują oba narody w stanie ciągłej nieufności. Ten Francuz, który tak wiele ładu wprowadza w swój umysł a tak mało w swoje czyny, logik co we wszystko wątpi, pracowity próżniak, kolonizator kochający domowe zacisze, miłośnik klasycznego aleksandrynu, fraka i królewskich ogrodów, który zarazem bajdurzy, nosi się niechlujnie i bruka trawniki, Colbert co koleguje z Louvoisem, jakobin krzyczący „Niech żyje cesarz", polityk co buduje Święte Przymierze, ten pokonany spod Charleroi nacierający na Marnę — krótko mówiąc ten naród ruchliwy, zmienny, pełen sprzeczności — jakże by mógł Niemiec spotkać się z nim, zrozumieć go i przy nim spocząć?

Wzajemnie niepokoi nas Germania, siła natury tak bardzo tej natury bliska, wiązka instynktów potężnych lecz mrocznych: urodzeni artyści ze szczętem pozbawieni smaku, technicy co pozostali feudałami, wojowniczy ojcowie rodzin, restauracje jak świątynie, fabryki w lasach, pałace gotyckie do chodzenia na stronę, ciemiężcy którzy chcą, by ich kochano, separatyści posłuszni na pierwsze skinienie, sentymentalni rycerze rzygający piwem, droga którą Zygfryd (z dramatu Giraudoux) widzi epicką z rana, romantyczną w południe, wojowniczą pod wieczór, seledynowy, wspaniały ocean, skąd sieć dobywa wymieszane skarby i potwory, katedra, której wielobarwna nawa, wiązana w szlachetne łuki, pełna subtelnej muzyki, przetwarza w symfonię dla zmysłów, dla myśli, dla duszy całe wzruszenie świata, jego blask, jego religię — lecz ponury transept tej świątyni, huczący barbarzyńskim zgiełkiem, rani oczy, umysł i serce.

***

Zamachy na de Gaulle'a dały nadspodziewanie ciekawy produkt uboczny: dyskusję teologiczną wokół sprawy „tyranobójstwa". Jeden z zamachowców, Bastien-Thiry, oznajmił, że jako dobry katolik radził się pewnych teologów (ich nazwisk nie podał), którzy nic złego nie znaleźli w jego projektach. W kołach katolickich (i niekatolickich) zawrzało — bardzo rozmaicie. Charakterystyczna jest np. przeciwstawność głosów Louis Sallerona (w skrajnie prawicowej „Nation française") i Mauriaca (w „Figaro littéraire"). Pierwszy zarzuca hierarchii, że

nie potępiła FLNu, drugi — że nie dość energicznie potępiała tych ludzi (z OAS), co przeciwko władzy knuli zamiar mężobójstwa. *Zapytuję* — woła z emfazą Salleron — *czy członkowie Kościoła francuskiego, na różnych szczeblach hierarchii, nie dostrzegają swej odpowiedzialności za czyn Bastien-Thiry'ego? Widzieliśmy przecie, w najboleśniejszych momentach dramatu, jak kardynał francuski osłaniał księdza, który był agentem FLN — a potem w kuluarach pałacu Elizejskiego dostawał jakąś tam gwiazdę czy wstęgę Legii Honorowej — jakże chcieć w takim razie, by uciskani, torturowani, zdradzani nie wołali o pomstę do nieba i nie odchodzili w końcu od zdrowych zmysłów?*

Ciągle mowa tu o OASowcach... Inaczej zapatruje się na nich Mauriac.

Gdybyście byli pouczali w czas i niewczas... — pisze pod adresem hierarchii francuskiej. — *Wy, którzy macie pełnię kapłaństwa, nie możecie wszak zgodzić się na skandal tych autentycznych morderców, którzy są zarazem autentycznymi dewotami. Czy nie znalazł się wśród duchowieństwa nikt, ktoby wysłuchał ich spowiedzi, by przypomnieć im*, co tak *wspaniale powiedział Pascal, „że pierwszą zbrodnią upadłych ludzi było zabójstwo, dokonane na osobie pierwszego sprawiedliwego, że największą ich zbrodnią było zabójstwo wodza wszystkich sprawiedliwych, że zabójstwo jest jedyną zbrodnią, która niszczy zarazem Państwo, Kościół, naturę i pobożność".*

„Le Monde" zwrócił się do „pewnego teologa", by zechciał określić tomistyczną doktrynę królobójstwa. Oto fragmenty jego odpowiedzi: *Zawsze trudno jest przetransponować wiernie myśl teologa, szukając u niego rozwiązania problemu, którego elementy uległy głębokiej zmianie wskutek wielowiekowej ewolucji obyczajów i instytucyj. Samo nawet sformułowanie pytania przez „Le Monde" podkreśla tę prawdę. Święty Tomasz nie traktował bowiem o królobójstwie, lecz o tyranobójstwie: brał pod uwagę jedynie przypadek władcy, który jeszcze nie objął legalnej władzy albo już przestał ją sprawować. Tomasz odróżnia bowiem tyrana-uzurpatora i tyrana-rządzącego.*

Tyran-uzurpator, to niesprawiedliwy napastnik na prawomocną władzę: najeźdzca narodowego terytorium, konspirator, usiłujący obalić legalny rząd. W tych wypadkach, tyran ów wypowiada wojnę narodowi. I Tomasz cytuje (nie aprobując lecz i nie potępiając) słynne zdanie Cycerona: „Obywatel, który — aby wyzwolić ojczyznę — zabija tyrana, godzien jest pochwały i nagrody".

Tyran-rządzący, to władca, który legalnie otrzymał władzę, lecz nadużywa jej do tego stopnia, że uprawnia powstanie. Warunki tego powstania określone są przez Tomasza ściśle. Rząd nie zapewnia minimum bezpieczeństwa i wolności, potrzebnych dla życia indywidualnego, ekonomicznego, kulturalnego, religijnego obywateli. Wszelkie legalne

możliwości pokojowej zmiany rządu zostały wyczerpane. Projekt powstańczy zmierza do pozytywnego rozwiązania, lepszego niż aktualny rząd. Rozwiązanie to wydaje się życiowe (realne) i takie, za którym opowie się solidna większość narodu. Na koniec — zło, wynikające z chwilowego odwołania się do siły wydaje się mniejsze, niż zło, jakieby wynikało z dalszego, cierpliwego znoszenia zamieszania i niesprawiedliwości. Jeśli spełnione są łącznie wszystkie te warunki, należy rozważyć dwie alternatywy:

1) Czy cały lud lub jego przedstawiciele mogą, w pewnych okolicznościach szczególnie ważnych, zatem rzadkich, uchwalić obalenie tyrana i polecić danemu obywatelowi lub grupie obywateli wykonanie wyroku?

2) Czy wolno osobnikowi, w oparciu o własne rozeznanie, bez mandatu od społeczności ani wydanego przez nią wyroku, uśmiercić legalnego władcę, którego tyrania wydaje mu się oczywista?

Święty Tomasz odpowiada „tak" na pytanie pierwsze, „nie" na pytanie drugie. „Kiedy tyrania staje się nieznośna, nie można jednak pozwalać jednostkom, by uzurpowały sobie prawo wykonywania zamachów na życie władców, nawet ciemiężycieli; niebezpieczeństwo byłoby zbyt wielkie i dla samej społeczności i dla jej kierowników... Przeciw tyranii działać winna nie zarozumiała inicjatywa jednostek, lecz autorytet społeczny". Tomasz dodaje takie uściślenia: „Jeśli panujący władzę swą ma od ludu, w takim razie król, ustanowiony przez lud, może też być usunięty przez lud, lub władza jego powściągnięta, jeśli jej nadużywa i staje się tyranem". Albo też istnieje suzeren, który ma władzę nad królem: on to wówczas powinien interweniować. Albo wreszcie nie istnieje ludzka instancja odwoławcza. Trzeba wówczas „zwrócić się w modlitwie do samego Boga, by zmienił serce władcy lub — jeśli jest niepoprawny — zabrał go z tej ziemi". Sumując — święty Tomasz wymaga zawsze władzy wyższej, niż władza tyrana, by orzec jego usunięcie lub jego skazanie na śmierć. Sąd indywidualny nie stanowi nigdy w oczach Tomasza normy sprawiedliwości.

W tej samej sprawie wypowiedziało się Biuro Informacji Religijnej, utworzone niedawno przez Zgromadzenie kardynałów i arcybiskupów francuskich. Streszczając tradycyjną naukę Kościoła w tej sprawie, Biuro pisze tak:

1) „Każdy sądzony będzie według sumienia swego". Nie ma zatem mowy, nawet dla odpowiedzialnych członków hierarchii, by wchodzić w miejsce sumienia poszczególnych ludzi i wypowiadać się na temat ich subiektywnej odpowiedzialności społecznej.

2) Lecz hierarchia przypomina usilnie każdemu chrześcijaninowi, że ma on poważny obowiązek lojalnego dowiadywania się, jaka jest prawdziwa myśl Kościoła, i dostosowania się do niej we wszelkich swoich postawach.

3) Kościół utrzymuje, że „nigdy nie wolno oddawać na usługi sprawy choćby dobrej środków ze swej natury złych". Kościół nie zgadza się, by — nawet dla zwycięstwa sprawy, którą uważa się za sprawiedliwą — sięgać „do zbrodni i gwałtu". Kościół potępia ugrupowania, które do takich środków sięgają i dowodzą w ten sposób „najgłębszej pogardy dla osoby ludzkiej".

4) Gdy ktoś powołuje się na prawo do powstania i mówi o „tyranobójstwie", Kościół — nie negując tych skrajnych możliwości — jest jeszcze bardziej wymagający i stawia warunki zupełnie wyjątkowe.

Na koniec Biuro przypomina dawniejszą deklarację Zgromadzenia kardynałów i arcybiskupów. *„Ponieważ pewni ludzie, wyobrażając sobie, że służą cywilizacji chrześcijańskiej i niewcześnie łącząc swoją wiarę z własnymi tylko zapatrywaniami, ulegają pokusie materialnej siły, która niszczy, głośno oznajmiamy swoją wiarę w skuteczną moc miłości braterskiej i ewangelicznej caritas dla budowy społeczeństwa bardziej ludzkiego".*

Świetny teolog i historyk, dominikanin o. Chenu, zauważa przy okazji nie bez sarkazmu, że *najwidoczniej teologia nie jest nauką tak ezoteryczną, jak się o tym mówi. Od kilku dni pełno jej w dziennikach. Tej dobrej — i tej gorszej. Bastien-Thiry w każdym razie uprawia teologię niezwykle złą...*

Od dawna już — ciągnie o. Chenu — *teologowie stawiali problem tyranobójstwa, a Bastien-Thiry nie zna zapewne słynnych załączników do tej kwestii. Bo wszak teologowie ci opracowywali wypadki, o których uczymy się w szkole i których nie powinniśmy byli zapomnieć. Ohyda i kompletna nieskuteczność owych zamachów winna ostrzec wyraźnie — bez dalszych rozważań doktrynalnych — przed wszelką pokusą, by je powtarzać.*

Szczególną wymowę ma fakt, że w owych sławnych epizodach historii prawo zabijania przypisywali sobie zawsze „dobrzy chrześcijanie". Kiedy burgundzki książę, Jan bez Trwogi, kazał zamordować księcia Orleanu (1407), doktór Sorbony Jan Petit w doktrynalnym traktacie usprawiedliwił Burgundczyka. Orleanowie odpowiedzieli przez usta Gersona, kanclerza uniwersytetu, który spowodował rzucenie przez swych konfratrów anatemy na tezę Jana Petit — dopóki uniwersytet nie odwołał tego wyroku, gdy Burgundczycy opanowali Paryż.

Kiedy Jacques Clément, dominikanin z klasztoru Saint-Jacques, należącego do Ligi, zamordował Henryka III (1589), doktorowie Sorbony jęli wychwalać pod niebo heroizm „świętej jego determinacji i szczęśliwego wielce przedsięwzięcia". Już mieli ogłosić go męczennikiem, gdy nagle jeden z nich, widać mądrzejszy, zauważył, że jak dotąd męczennicy wylewali własną krew, a nie cudzą. Lecz jezuita Mariana, zwolennik tyranobójstwa, sławił jednak Clémenta „ku wiecznej chwale

Francji". Na szczęście dla teologii i dla dominikanów, jeden z przełożonych klasztoru przypomniał twardo potępienie tyranobójstwa, opierając się na tekstach dominikańskiego doktora, Tomasza z Akwinu.

I cóż się tu dziwić, że Bastien-Thiry znalazł kilku teologów, którzy uznali, że może mieć czyste sumienie!

Marni to jednak teologowie, kiepscy czytelnicy Tomasza z Akwinu. Tamci dawniejsi też zamącali tomaszową analizę, ogromnie wszak ścisłą, która między innymi rozróżnia bardzo odmienne problemy — tyrana i uzurpatora oraz odwoływali się do fałszywych tekstów (czytali destrui — *niszczyć* — *zamiast* destitui — *usuwać), i naciągali terminy.*

W chwili Soboru warto przypominać potępienie, rzucone przez Sobór w Konstancji (1415) właśnie w sprawie Jana bez Trwogi, na każdego, kto utrzymuje, że „wszelki tyran może i winien zostać zgładzony, przez kogobądź spośród jego wasalów lub poddanych, nawet przy użyciu skrytych zasadzek, sztucznych zwodzeń i pochlebstw, nie bacząc na złożone mu przysięgi i nie czekając na mandat lub wyrok jakiegokolwiek sędziego".

Takie długie cytaty podałem, bo w świetle naszych bogatych i różnorodnych, XX-wiecznych doświadczeń, wydaje mi się pasjonujący obraz tego barbarzyńskiego średniowiecza, jak sobie rozważało pewne zagadnienia etyczno-polityczne.

Jacek Woźniakowski

SOMMAIRE

TREŚĆ ZESZYTU

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

Cena zł 12.—

IN HOC

SIGNO

VINCES